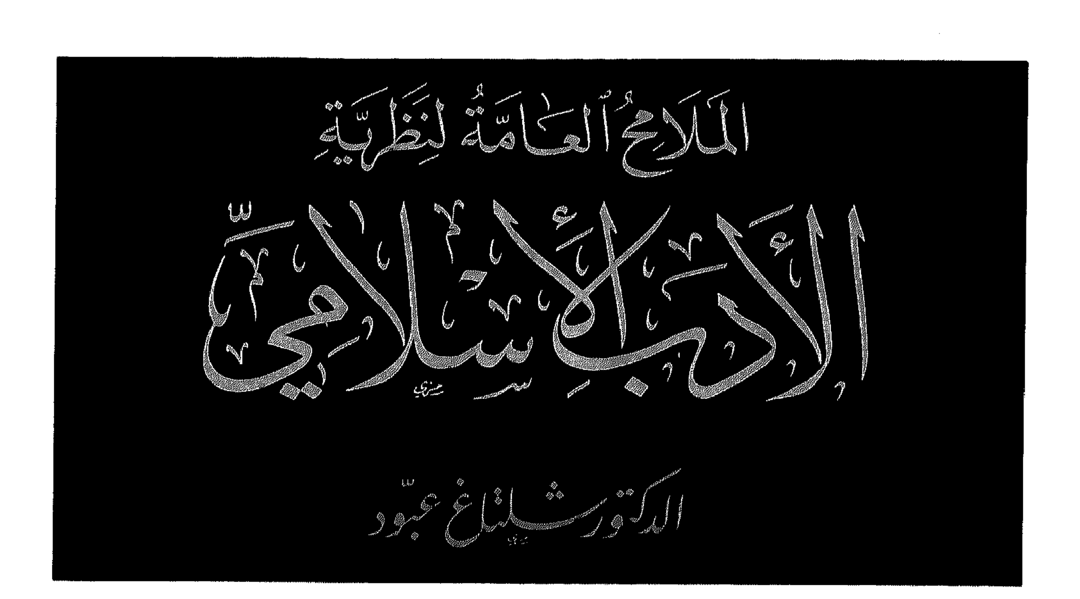


دار المعرفة

الملامح العامة لنظرية

الأدب الإسلامي

الدكتور شلتاغ عبّود

الملامح العامّة لنظريّة
الأدب الإسلامي

دار المعرفة

بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الأولى

١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م

دار المعرفة

نشر - توزيع - طباعة - ترجمة

دمشق - خلف البريد - شارع الجمهورية - ص.ب ٣٠٢٦٨
سجل تجاري ٥٤٠٩٢ - هاتف ٢١٠٢٦٩ - تلكس ٤١٢٥٣٥ ط

مطبعة الصباح

دمشق - هاتف ٢٢١٥١٠

عدد النسخ (٢٠٠٠)



إهداء

إلى الذين كتبوا عن نظرية الأدب الإسلامي . . .

وإلى الذين سيكتبون . . .

حتى يتكامل هذا الجانب من صرح الإسلام العظيم . . .

وإلى المبدعين الإسلاميين شعراء وكتاب قصة ومسرحية وفنون أخرى . . .

أهدي هذا العمل المتواضع ، راجياً من الله أن يحشرني وإياهم في ظلال رحمته ورضوانه .

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام على رسول الرحمة والهدى أبي القاسم محمد وعلى آله وصحبه ، ومن تبعهم إلى يوم الدين .

وبعد . . .

فقد دخل المسلمون معترك الصراع في العصر الحديث ، وهم إن فشلوا في المواجهة العسكرية لقوى الإستكبار . فلم يفشلوا في الأوجه الأخرى للصراع في مستواه الفكري ، في الميادين الفلسفية والإقتصادية والإجتماعية ، فقد شهدنا تأسيسات أصيلة لهذه الميادين في أكثر من منطقة من مناطق العالم الإسلامي منذ بداية هذا القرن حتى هذا اليوم ؛ ولكن يبدو أن خط (الأدب) إبداعاً ونقداً كان ضئيلاً بالقياس إلى الجهود التي بذلت في ميادين الفكر الأخرى . فلم نشهد توجهاً إلى هذا المجال إلاّ في بدايات النصف الثاني من هذا القرن .

ويبدو أن الأدب كان يحتاج إلى فترة زمنية تنضج فيها تلك التأسيسات وتتأصل في النفوس المسلمة ، ليأتي هذا الأدب ثمرة من ثمارها ، ومرحلة تالية من مراحلها .

إن الحرارة والفاعلية التي بدأت تدب في نفوس الفئة الواعية من المسلمين ؛ ربما كانت صورة من صور التحدي للموقف الحضاري الذي يريد مسخ الحضارة الإسلامية وإلحاقها بحضارات ماوراء البحار . . .

إن هذه الحرارة شملت عالم الأدب أيضاً ، وإن كانت في مرحلة متأخرة كما أشرنا .

لقد أشرنا في موضع (مصطلحَ الأدب الإسلامي) إلى مراحل التدرج في ظهور النظرية الخاصة بالأدب الإسلامي ، ونريد أن نشير هنا إلى أن أسس هذه النظرية أخذت تترسخ شيئاً فشيئاً خاصة في الثمانينات ، وهو العقد الذي نعيش في أواخره . مما يتضح أن الإتجاه نحو ماسمي بالتلاقح والتفاعل الحضاري ، والذي

يقصدون به الذوبان الحضاري قد أخذ يُفسح المجال لظهور الإتجاه نحو التفرد والتمايز أو التدافع الحضاري الذي يثبت فيه الإسلام (وسطيته) و أصالته .

بعيداً عن التأثر بأي منهج من مناهج الحياة القديمة أو المعاصرة ، سوى منهجه الخاص وحده .

ويبدو أن الأمة الإسلامية تسير في طريق بناء ذاتها في أكثر من وجه من أوجه الحياة ، ولن يمر وقت طويل -إن شاء الله - حتى تستكمل هذا البناء لتمارس دورها الريادي الشهيد على العالم .

إن المنهج الذي اتبعناه في البحث عن(الملامح العامة لنظرية الأدب الإسلامي) هو منهج معياري في أغلبه يتخذ من الإسلام منهجاً للأدب ، مثلما هو منهج لأوجه النشاط الإنساني كافة ، ومن خلال هذا المنهج الشامل يجد الأدب عناصره وملامحه . إلا أن للمنهج الوصفي نصيبه في هذه الأبحاث باعتبار أن الفترة التي وجدت فيها بذور الأدب الإسلامي طويلة تمتد إلى خمسة عشر قرناً . وهذه البذور تتمثل بكتاب الإسلام الأكبر(القرآن) كما تتمثل بكثير من نماذج الشعر والنثر ، إلا أنه على المستوى النظري لم تتح الظروف لبلورة نظرية إسلامية للأدب،واضحة المعالم .

ولئن كانت هذه الأبحاث خالية من السياق التطبيقي الذي يعرض النماذج ويحلّلها ، فإنه لايطمح إلى أكثر من إبراز الخطوط النظرية للفهم الإسلامي في مجال الأدب .

ويلاحظ على الأبحاث أنها تنحو منحى الإيجاز والتركيز ، ويبدو أن هناك مجالاً لكي تتناول بعض الموضوعات بالتعمق والتفصيل ، وهو مانرجو أن نقوم به ، أو يقوم به أحد الغيارىٰ على (الأدب الإسلامي) الذي يُرشحه انتماؤه لعقيدة سماوية شاملة ، لأن يكون معْلم عودة وهدى للإنسانية التي اتعبها التيه في صحارى القحط والضلال ﴿ هو الذي أرسل بالهدى ودين الحق ، ليظهره على الدين كله ، ولو كره المشركون ﴾ .

ومن الله التسديد والتوفيق .

التقديم
للأديب الدكتور سمير مسلماني

الحمد لله مُستحق الحمد ، والصلاة والسلام على أشرف الخلق سيد المرسلين محمد وعلى آله وصحبه .

وبعد ، فحينما دفع إلي الأخ الدكتور شلتاغ بكتابه (الملامح العامة لنظرية الأدب الإسلامي) لغرض النظر فيه ، والتعليق عليه ، ووضع التقديم المناسب له ، تناولته منه أول ما تناولته بنيّة الإنسان المرغم الذي كلفه أخ له عزيز عليه أثير لديه ، بمهمةٍ وجدها شاقة لتعارضها مع مشاغل كثيرة ، ومشاكل كبيرة تحيط به من كل جانب؛ إلا أنّ مابيننا من أواصر وأسباب حال دون الرفض ، فكان القبول لهذه المهمة في بدايته متكئاً على نية الاستجابة التفاتاً إلى اعتبارات شخصية تقع جميعها خارج القيمة الفعلية للكتاب . حتى إذا ماعزمت على تنفيذ الموكول إلي والمطلوب مني، جدتني إزاء أمر هام ، ونبأ عظيم . فأستدارت نيتي إلى مابين يدي من أوراق الكتاب وتلغّت قلبي ، واشرأبت مشاعري لِتواكب موضوعاته واحداً تلو الآخر ، وتراجعت في نفسي قبال هذا الوضع الجديد الذي اجتازه الكتاب في نفسي كلُّ المؤثرات والضغوط التي رسمت معاناتي مع المشاغل والمشاكل . فالكتاب شحنة من المواد المتفجرة تتطلب من يحملها إلى جبهة الصراع المصيري الدائر بين الإسلام والغرب ، والمجاهدون قلة ، وأنا أزعمني واحداً منهم ، ويقذفني الغرور أحياناً إلى أن أتصورني في مقدمتهم ، لذا فإن احساساً نبع من داخلي أو انقض علي من خارج ذاتي ، إلا أنه اغتمرني واحتلّ سائر جهاتِ نفسي ، وهو أن هذا الكتاب هو في واقع أمره مشروع يهدف إلى إنهاض المسلمين ليرتفعوا إلى مستوى الإسلام بكل شموخه وعظمته ، فتبدلت نظرتي إليه ، حتى حسبته دعوة لترك مابين يدي وماورائي وقدّامي لأشترك في جهاد التبليغ ونقل الأسلحة والمؤن إلى جبهات المواجهة بمختلف حقولها

وميادينها،وعندئذ اكتشفت بأنني إزاء القيمة الداخلية للكتاب،بطي النظر عما بيني وبين مؤلفه من مشاعر وصلات .

ولكي أحتفظ لنفسي ،ولَو بحيّز متواضع في المساحة الواسعة للقيمة الفنية والداخلية للكتاب ، فقد التزمتُ في صياغة المقدمة مخططاً يرمي إلى تيسير السبيل إلى تناوله والتعامل مع موضوعاته ، وذلك على نحو ماقام عليه الكتاب في أساسه من تيسير سبل التعامل مع الآفاق والمناشط الإسلامية ومن ضمنها الأدب .

ففي فصل (مصطلح الأدب الإسلامي) تَطرقُ انتباهنا لافتة بليغة تحمل في مضمونها روح الأمانة والصدق ، فضلاً عما تطبعه في الذهن من شؤون الواقع ، وهي أن للأدب في الإسلام وجوداً قائماً في صميمه ، محفوظاً بخصائصه ، موزعاً في صورةٍ قويّ حرارية تجتذب إليه كلّ مطلوب للدعوة ، وإنما يبقى أن نرتب ظواهر هذا الأدب ومظاهره في أبواب تسهل للتناول ، وهو أمر مسؤول عنه أدباء الإسلام ومفكروه والقيّمون عليه .

ومع تعمق المعاني التي يدور عليها هذا الفصل نقف راصدين تلك المساعي الجادة والمحاولات النشيطة للمؤلف على طريق الإسهام في عنونة المفاهيم الإسلامية وتوضيح السمات الأدبية فيها .

إن عظمة الإسلام تجعلك تراه أدباً كلّه عندما تكون أديباً ، أو حين تأتيه ناحية الأدب ، كما تجعلك تراه فلسفةً كله لما أن تطلع عليه من أفق الفلسفة ، أو سياسة كله.. وهكذا هو في كل منشط من مناشط الذهن واهتمام من اهتمامات الفكر .

أما في الفصل الثاني (الصلة بين الأدب والعقيدة) ، فإن أسلوب الكاتب يدفعنا إلى استحضار ماتحفل به الذاكرة من محنة الدين في الغرب - ومحنة الأدب بانفصاله عن روح الدين ، ومن المؤسف حقاً أن تمتد هذه المحنة لتشمل مساحة النفوذ الذي للغرب فيما يلي بلاد الغرب من أقطار العالم الأخرى . ومن جملة الأثار المميتة التي خلّفها نمط التفكير الغربي أو التصور الغربي للحياة ، هو خلط الأمور السماوية

بالمواد الأرضية والحكم عليها بوحدة المصدر والغاية . وهذا ماأربك الأجيال الطالعة وأجج قلقها وحيرتها . فنظرة الغرب إلى الدين في أحسن الأحوال نظرته إلى أيٍّ من العلوم الإنسانية الناتجة عن جهد الآدميين ومحاولاتهم في تلمس سبل الحياة وتصويرها. فالأدب بالمعنى الغربي له وسيلة وغاية معاً ، وكذلك العلم ، وكذلك الإنتاج بكل وجوهه الفكرية والمادية . أما في الإسلام ، فإنه آلة وأداة تنشيط للدلالة على مايقع ورائها . . .

. . والإشارة إلى ماقد وقع خلفها ، وذلك من خلال تكوينه لصورة الحياة بجملة أبعادها، وإبرازه لسمات التواصل بين هذه الأبعاد ، على الرغم من حواجز الزمان والمكان .

وفي الفصل الثالث يلفت انتباهنا أمر هام ربما غفل عنه العديد من أهل الإسلام، وهو القدرة العجيبة للأدب الإلهي في التعبير عن المبادئ والقيم بكل ماتشتمل عليه من إبداعات وجمالات . فحينما يتناول الإسلام مبدأ التوحيد ، مثلاً،ثم يتمكن من عرضه وتوضيحه وإقامة الحجة على الخلق سائرهم بشأنه،يكون بذلك قد ارتفع بشكل حاسم إلى المحل الذي لايرقى إليه فكر مهما تطاول،أو يساويه أدب مهما تقاوىٰ ، أو يملك التقليب فيه نظر مهما توقد وتجدّد .

فنحن نرى دائماً عجز الآداب اللاإسلامية عن حسم النزاع الفكري الذي تخلّفه في الناس طروحاتها حول المبادئ العامة للحياة والقيم الكبيرة التي تقودها ، بينما تتساوق في الإسلام حركة الأدب والفكر ، أي الأدب والدين ، وتترافق بشكل لايملك المطلع فصلاً لأحدهما عن الآخر ، كما لايملك إزاء تلاحمهما إلا قبولهما معاً أو إنكارهما معاً . إن الغرب مدعوّ بنتيجة هذا العجز إلى إجراء تبديل دائم في مفاهيمه الأدبية حيناً والدينية حيناً آخر ، وهو يدّعي أن عمله هذا هو مظهر من مظاهر التطوروالمدنية . أما الإسلام فقد كفاه البارئ تعالى بهذه الخصائص وحفظه بفضلها وبركاتها .

أما الفصل الرابع(الأدب الإسلامي والإلتزام) فإن أول مايتسجل في الذهن على وجه الإنطباع هو التزام الكاتب المؤمن بالإسلام ،وليس ذلك فحسب ، بل إنه يزرع على جانبي بحثه الأضواء والمعالم الهادية إلى نمطية في الإلتزام لاخَوَرَ في مسارها ولاثغرة في جدارها ، وذلك بما ترتفع فوقه هذه النمطية من أسباب الإستيعاب الواسع والمعمّق للقضية الإسلامية الشاملة.فهو يبين بأن الكلام عن الإدب الإسلامي هو كلام عن الأداة التي تعبر عن علاقة الروح بالمادة في أصل العالم وجوهر الحياة ، وهذا ماعجز عنه الأدب الناشط في خارج الدائرة الإسلامية .

في (مجالات الأدب الإسلامي) يتألّقُ أسلوب الكاتب في توضيح عنصر الإنفعال الذي يقود الأدب بخاصة والفكر بعامة ويشكل مصدر الوحي والإلهام لهما في سائر الحقب والمجتمعات المادية على الإطلاق ، بينما يقود الأدب في الإسلام عنصر الفعل الدافع والمحرّك من الداخل إلى الخارج ، إنه الفعل الناجم عن صدق الصلة بالإله الأزلي والذي باستيطانه الصميم من الكيان الآدمي من جديد للتمدد خارج الأنا وخارج الكيان ليطاول كيانات عديدة أخرى في الآفاق وفي الأنفس،في الطبيعة وفي المجتمع .

ومع (القيم الفكرية) تتسلسل المباحث في تصاعدها عروجاً إلى الذرا والدرجات العليا ، وأول مايستوقفنا من عناصر الأهمية والروعة في هذا الموضوع عنصر الحب الذي يبدأ في تصور الإسلام للأدب ، بين الإله البارئ مصدر الخير و الوحي ، والإنسان خليفه المؤتمن،لينعكس بالتالي عى طبيعة العلاقة بين الإنسان والإنسان ، ثم بينه وبين العالم ، ليتكون من هذا الحب جمال الحياة وانسجامها مع غايتها والتزامها باستقامتها إلى مصدرها ، ثم ليكون الأدب الإسلامي معبّراً عن هذه القيمة وملفتاً إليها على نحو ماهو بصدده حيال القيم الجمالية والكمالية الأخرى .

ففيما ينفصل الفكر والأدب – لدى الماديّين – عن الفعل في الإنسان وتصحيح سيره إلى بارئه مكتفياً بعرض معاناته وتصوير محاولاته ومكابداته ، نرى

بأنهما مع الإسلام لايقفان خارج الإنسان والطبيعة والعلاقات الرابطة بين السماء والأرض ، إنما ينطلقان من صميم هذه الأمور والعلاقات القائمة بينهما ليعملا على ترشيدها وهدايتها . لنتأمل كيف يبرز الكاتب بهاء التناغم في المسعى والتآلف في الحركة والنشاط إلى الغاية فيما يعرضه لنا من آيِ الكتاب المجيد حول استقامة الكائنات إلى الله العظيم ، واجتماعها على توحيده وابتغاء مرضاته ، والدوران في فلك مشيئته . فالقيم الفكرية التي يصدر عنها الأدب الإسلامي هي ثابتة لأنها من تأسيس الخالق المصوّر في أصل الطبيعة،لابد لمن ينطق عن ثابت أن يكون ثابتاً مثله لوجوب قيام الموافقة بين الشيء وصورته ، وعليه فإن هذه القيم هي جلُّ ماتفتقر إليه البشرية في واقع وجودها ، كما أن الأدب المعبِّر عنها هو الأدب الفرد الذي يتميز بالعالمية أو الكونية ، إذا صحَّ التعبير ليس بمعنى اجتيازه لحدود العالم الإسلامي فحسب ، وإنما بمعنى احتيازه على امكانات إعطاء الصورة الصادقة والثابتة عن شكل العالم وجوهره والعلاقات التي تحكمه والقوى الفاعلة فيه .

وعند محطة أخرى ، وتحديداً " القيم الشعورية " يوفق الدكتور إلى بيان أن الأدب الإسلامي هو - إلى القيم الجمالية والكمالية التي يستنبطها - يملك فاعلية خارقة في تأسيس مبادئ الحياة الصحيحة في النفس ، بل إن انعكاسات تأثيره عليه تفجر في داخلها سائر القيم الفطرية الدفينة وتنهضها من سبات السلبية والإكتفاء بالوقوف على الطلول حيناً ، وإنشاد مراحل المعاناة أحياناً أخرى دون ملامسة مؤثرة النفس الغافية . فالمشاعر التي يثيرها في صميم النفس البشرية مثل هذا الأدب تتحول بفعل القدرات المتعددة اللاإنسان إلى طاقة محرّكة تقف في الأخير خلف جميع الإنجازات المستقيمة والأعمال الصالحة . ومعروف علماً كيف تتحول الطاقة إلى مادة بدورها ، الشعور إذن هو الميناء الذي تقلع منه الإنطباعات في عمليات التحول إلى مواقف وأعمال سيكون لها فيما بعد كل التأثير في تكوين صورة الحياة . ومن عجبٍ أن يستأنف الكتاب الغربيون وأبواقهم الناعقة فيما وراء الغرب تظاهرة التغني

بأدب لم يحرّك في النفس إلا مشاعر الخيبة والإحباط ، هذا فضلاً عما أرخاه على القيم الفطرية الكامنة من ذيوله وسدوله . فالمعيار الحقيقي للشيء يكون فيما يثمره ويخلفه وينتجه ، لأن خواتيم الأمور هي التي تكشف حقيقة مقدماته وأصلابها. وهذا مترشح من قوله ﷺ : «الأمور بخواتيمها» .

لقد أراد فريق من ربائب الغرب أن يؤسسوا في تاريخنا الإسلامي المعاصر ماأسموه بالنهضة وماهو في حقيقته سوى ترجمة منافقة للمفاهيم المادية المستلهمة من روح التربية الغربية والديانة المادية التي تبعثها.وكذب الواهمون بما توهموا من أن الإسلام قد كبا ، وأنه آخذ الآن بالنهوض بفضلهم على عكازين غربيين إحداهما مادية رأسمالية وأخرى اشتراكية أو ديموقراطية ، الأمر الذي أوهم ضحايا هؤلاء الواهمين بأن الإشتراكية من الإسلام أو أن الديموقراطية بعضاً منه ، وأنه ينص على الرأسمالية أو يجيزها ، وهكذا نفث ورثة الشيطان سمومهم ، وأشاعوا دعاواهم وأباطيلهم ، وكذلك يفعلون !! غير أن الإسلام ظل مشرقاً ومضيئاً في نفوس الكتاب الحنفاء على الرغم من المواد الإجرامية الممنوعة التي جوبهوا بها وفي مقدمتها أعمال الإبادة التامة للفرص والحرمان من أسباب النشر والإعلان والحرية .

وقد وُفِّق الدكتور شلتاغ بأسلوبه الرشيق إلى عرض بليغ لقضية الأدب الإسلامي المعاصر،كما وفق إلى وضع لافتة بارزة تشير إلى الكتاب الأصلاء وخطهم المستقيم إلى الله المستمد منه وحده القوة والتوجيه مبيناً على الدوام بأن الإسلام شجرة مباركة زيتونة لاشرقية ولاغربية يكاد زيتها يضيء ، ولو لم تمسسه نار .

في المقارنة البارعة التي عقدها المؤلف بين اعتبارات الجمال لدى الفلسفات الوضعية من جهة والديانة الإسلامية من جهة أخرى يبدو لنا واضحاً أثر العقيدة في كلا الجهتين إيماءً وتوجيهاً . فالفلسفة المادية منذ العهود السحيقة وحتى العصر الحديث لم تتعرض لمتغيّرات في مضمونها ، وإن رافق تسلسل مراحلها تبدّل شكلي نتج عن خطوات التقدم والإكتشاف واتساع آفاق العيش أمام الإنسان ، وهي أمور

تستلزم وسائل تعبيرية مناسبة تثري الأدب وتمده بمقومات جديدة . إلا أن ذلك - على كثرته - لم يحدث أي تبديل جذري كاف للإنعطاف بهذه الفلسفة إلى حيّزات القيمة المباشرة المخلّدة ، والسبب في ذلك إنما يكمن في طبيعة العقيدة الأم لكل المعايير والإعتبارات والأسس والمفاهيم والمبادئ . فالعقيدة الوضعية المتحللة من القيم المتجاذبة مع السماء - القيم الفطرية هي على حالها لم تزل ، ومازال الهوى هو ريح الشيطان في الإنسان رائدها وقائدها ، فالترجمة الميدانية للهوى تؤكد بأنه المصلحة والرغبة . ومادامت المصلحة والرغبة بما تحتازه من قابليات التبدّل والإنزلاق والرغبة فيما تحمله من سفاسف وسفاهات يشكلان مصدر الوحي الرئيسي لأدب الديانات الوضعية،فإن مقاساة البشرية ومعاناتها لن تنتهي . أما في الإسلام فقد عبّر رب العزة جل وعلا عن المصدرية المنزهة لما ينطق به الكتاب أو يأتي به الرسول ﷺ ، قوله سبحانه ﴿ومايَنطق عن الهوى ، إن هو إلا وحيٌ يُوحى﴾ فالمصلحة والرغبة قد نفيتا من الأساس في حركة التعامل الإسلامي مع الحياة ، فيما قاد النفس البشري وحي إلهي خالص أيقظ في داخلها تلك القيم المتجاذبة ، وأحيا من جديد علاقة المخلوق بخالقه . ومادام الوحي مصدراً للأدب بجميع القيم والمبادئ التي ينشط في دوائرها فإن خلاص الإنسانية وإنقاذها رهن لخطوات التقدم والنمو الرامية إلى توضيح المعالم الرئيسية للفكر والأدب في الصورة الدائمة . وهنا يأتي الدكتور شلتاغ مع أخوة له في جبهة الجهاد الفكري والأدبي ليساهموا في التأسيس لمشروع الخلاص الإنساني من خلال المقاومة الضارية للقوى الخبيثة التي سرّبت جراثيمها إلى قواعد حياتنا العامة في المجتمعات الإسلامية،فأقعدتنا من جهة، وحرمت أبناء الإنسانية من فرصة الإطلاع على معطيات الإسلام من جهة ثانية .

إن ربيب الفلسفة المادية يتناول (الجمال) بفرجه وكرشه ويراه بجشعه وحرصه،وإلى هذا الحد يتناهى ذوقه وتترامى حدود أدبه وفكره . أما المسلم الحنيف فإنه يتناول الغذاء بجمال روحه وبهاء ذوقه ، وعمق مشاعره المهذبة بتهذيب السماء !! .

في (علاقة الشكل بالمضمون) عرض الدكتور لكثير من الآراء المتناغمة منها والمتصادمة من أجل الوصول معنا إلى إيضاح صريح للقضية ، بيد أنه ألمح إلى أدق وألطف ماتحفل به شؤون الحسم عندما أبان لنا بأن للشكل المعبّر عن المضمون أهمية، يجب -في أضعف الأحوال- أن تساويه،لأجل تمام القيمة واستكمال عناصر الإستقطاب .وهذه هي القاعدة التي يقوم عليها كتاب الباري سبحانه وتعالى من واقع الإعجاز في المبنى كما في المعنى . وكذلك حديث الرسول ﷺ وأقوال الأئمة والصحابة الكرام ﷺ .فالإتجاه العام لأداة التعبير عن قيم الإسلام لم تفضل بين قيمة الشكل وقيمة المضمون ، كما أنها لم تعرف البتة بين ما هو غاية وماهو وسيلة ، فلكل أمر شريف سبيل من جنسه شريف ومن جهة ثانية ، فإن للشيء الجميل طريقاً جميلاً يقود إليه . باستعراضنا لمبحث (الأدب الإسلامي والتطور) الذي تنكّبَ خط الأدب مباشرة شطر الفلسفة ، ووصولاً إلى الأسس الباعثة لهذا التطور المراد للأدب الوضعي أن يمشي إليه،تستوقفنا انطباعات عَلَّقتها في النفس تصفّحات متأنية لاحوال الفكر بعامة والأدب بخاصة . فالتطور في النظرية المادية للأدب هو أمر مفروض على الأدب وليس معروضاً عليه ، بل وليس بمتصور له مجرّد تصور قابل للتكّيف أو المراجعة . وهذه الصرامة المستعارة من عالم القوانين الطبيعية لايفسّرها إلا وصول الحركات الإجتماعية والسياسية،والنوادي السرية التي كانت تسعى لإحكام سيطرتها على العالم من طريق المادة والإستيلاء على قيم الإنتاج ورأس المال في المدن والعواصم الرئيسية الكبرى في العالم ، لاسيما وإن معظم مفكري القرن التاسع عشر الذي هو قرن القرون بالنسبة إلى هذا التحوّل المفروض ، هم أعضاء في الجمعيات والنوادي والحركات السرّية ،بل وأكثر من ذلك هم من القوم الذين التصقت بهم لعنة الله إلى يوم الدين ، وأعني بهم اليهود الذين كان لقيادتهم الفكرية الأثر المدمر في حياة بني الإنسان وعلاقاتهم بالسماء وبأنفسهم .

فالدين والفكر والأدب وكل حقل في دائرة الشؤون الإنسانية لم يسّع بداية

أو بحكم طبيعته إلى ماقد صار إليه على أيدي المنظرين الماديين ، وإنما دفع دفعاً قسّرياً، وإننا لو قدرنا على تهذيب النفس وتشذيبها من كل ماعلق بها من آثار خارجية دخيلة لوجدناها متحرّية غير ذلك السبيل الذي بتنا نراهُ للأدب الصادر عن المجتمعات المحكومة للشيطان .

إن المستخلص لدينا بنتيجة البحث في أعماق الأدب المفروض هذا هو أن الأدب في مراحل الهيمنة المادية على المجتمع البشري لم يعرف له نظرية من النظريات الواضحة ، ذلك أنه على فرض وجود مثل هذه النظرية فإن عوامل التطور التي تُفرض عليها بين الفينة والأخرى كفيلة بمحوها وإزالة آثارها ، وإن أمراً لايملك في جوهره عناصر حفظه وكفالته لهو أمرٌ موهوم وشأن مزعوم ، لايتبينه إلاّ طالبه ، ولايراه سوى صاحبه . وحبذا لو استدار مفكرونا وأدباؤنا إلى دور التفوق العسكري والإقتصادي في إشاعة وتسويغ النتاج الفكري للمجتمع المادي ، وسدّ عيوبه وذنوبه بالضغوط والحنوط من جهة،وبالإغراء والإغواء من جهة أخرى .

إن البحث عن هوية للأدب الإسلامي تضم إليها شتى العلامات الفارقة التي تميزه وتحدد معالم شخصيته في شكل نظرية شاملة ، هو شأن من شؤون الفكر،على أن الدكتور شلتاغ بمراتبه الأدبية البارزة ليس غريباً عن هذا الشأن ، ذلك أنه واحد من أدباء الإسلام الذي لاينفصل اختصاصهم بالأدب عن القنوات التي تغذيه ، فالتواصل بين العلوم والآداب والفنون صفة من صفات الفكر في الإسلام ، لأن كل مايصدر عن الإنسان السوي يهدف بالأخير إلى غاية متصاعدة تعود بمراميها إلى مركز استيحائها الأول في السماء .

إلى ذلك أضف أن نظرية للأدب ليست حاجة له في ذاته فحسب ، وإنما هي أيضاً حاجة لماينبثق عنه من فنون يقع النقد في مقدمتها.ففي ضوء النظرية يأخذ النقد سبيله حاكماً ومصلحاً وموجّهاً ، بل حارساً أميناً للأسوار العالية التي تؤطر النظرية. فالأدب ماثلٌ في كل نتاج فكري يستند إلى عقيدة شاملة وبارزة بكف النظر عن طبيعة

ذلك الأدب أو تلك العقيدة ، وهو دائماً أدب في كل اعتبار ، وتحت أي ظرف من الظروف . فالمولود لايحتاج إلى الهوية من أجل البروز إلى الحياة والنور،ولكن الأجهزة والدوائر الناقدة هي التي تحتاجها كيما تتيسر لها سبل تعيينه وتقنينه .

إن للأدب شفافية تتيح له التلقي من سواه والظهور فيه ، كماتتيح لسواه اختراق الغشاء الرقيق الذي يفصله عنه،ومن خصائصه كذلك،إنه يملك حدوداً واسعة مع بقية النشاطات الممكنة النتوج عن الذهن البشري ، أوَليس هو بالأخير أداة تعبيرعن تفاعل الإنسان مع نفسه ومع بيئته وأُضرابه،أوانفعاله للقوي الأقوى من دائرة وجوده ؟!.إننا لسنا ضد التداخل الواقع بين الأدب وأعضاء أسرة الفكر الأخرى،ولكن علينا أن نسجل لحساب نظرية الأدب الإسلامي موقفاً ينبع من شريعة الله تعالى ليصب في أعماق النفوس ملوّناً جميع آفاقها وأفلاكها . فهذه الأداة لن تنطق حين تنطق في ظل إرادتنا إلا بتسبيح الإلٰه الأزلي وجلاله وجماله إزاء كل ظاهرة أو معلومة تنجاب عن جهود البشر واكتشافاتهم . فالأدب الملتزم هولسان حال المؤمن في التعبيرعما شهده وأحسه ولاقاه في مجالات الحياة ، كما يربطه بربه ، يوضح الصراط المفضي به إليه . فالجمال سمة مطلوبة للأدب كيما يعود أدباً بل هو العلامة الفارقة التي تميزه عن بقية أسرة الفكرمن علوم وفنون ، ورأس الجمال هنا أن يمشي بك الأدب إلى الإقرار بآثار الله في الكون ووصف هذه الآثار ، كما أن العلم هو ما يأخذ بيدك إلى مرضاته تعالى . إن الفكر ليتكامل بحدود ماينساب في قنواته من روح الحقيقة،ومعرفة هذه الحقيقة هي التي تضع كماليته في إطار المخلوقية والاستقامة إلى صراط الفكر بل صراط الوجود بكامله ، والإستقامة هي الحق ﴿وماخلقنا السموات والأرض إلاّ بالحق﴾.وعليها تسير كل الكائنات صعوداً إلى المصوّر البارئ تباركت كلماته في صورة من أروع صور الطاعة والتسليم ﴿ أفغير دين الله يبغون ، وله أسلم من في السموات والأرض﴾.فالجمال والكمال والحق والخير قيم قديمة في الطبيعة العامة للإنسان والكون ، وإن الإتجاه الأدبي الذي ينبع

منها ، ويماشيها دون تجاوزِ لحدودها إلى أن تصله بغاية الغايات وأرقى النهايات لهو الأدب القادر على ترجمة العلاقة بين الإنسان ونفسه وبينه وبين الطبيعة بجميع مظاهرها وأشكالها ﴿إنّ إلى ربك الرجعى﴾ .

إن الأدب بعامة لايستطيع أن يسير وحده في طريق الحياة،ولن تنفعه صحبة في ذلك الطريق غير صحبة كتاب الله تعصمه وترسم له طريق الصدق والعمق في التصوير ؛ ومن جهة مقابلة،فإن انفصال الأدب عن الوحي هو انفصال له عن الحق ، أي الإستقامة ، ومسير الضلالة آخره البوار . وهو - أي هذا المسار- بحد ذاته جريمة لمعاداته الحق وقبيح لمضادته الجمال ، ومنقصه لمجانبته روح الحقيقة ، وشرّ لمناهضته الخير ، وعدوان لبغيه على الطبيعة وافترائه على أمرها .

وبمقدورنا أن نتصور الأوضاع النفسية لأجيال تتربى على هذا النمط من الأدب المنفصل عن الحق ، كم هي منحرفة وضالة وقاتلة للروح الإنسانية ذاتها !! ولنتأمل معاً في أدب نيتشه الفلسفي أوفلسفته الأدبية التي تضمنها كتابه التعس (هكذا تكلم زرادشت) وكيف يبني بنظريته القوة على ركام الضعف المتعملق في أصد ذاته وبدنه ! و(دارون) الذي عَزا أصل الإنسان إلى عالم القِردة مرتفعاً إلى شكله بضغط التطور مستدلاً على ذلك بحفنةِ التشابهات بين المخلوقين ، هي في واقع الأمر قائمة بين كل مخلوق ومخلوق. ولو كان لعلم هذا الرجل اتصال بالله واستهداء بنوره لأمكنه أن يرى في هذه التشابهات مظهراً من مظاهر الوحدانية الأحدية والخالقية المطلقة لله وحده في هذا الكون ، بَيدَ أن الانفصال عن الله سبحانه أَضلّه وأرداه ُليس على مستوى مصيره الأخروي فحسب وإنما على مستوى القيمة الفكرية لزعمه في الدنيا . فالقرد كائن موجّه ، والإنسان كائن حر ، وليس في الطبيعة والتاريخ حالة تحول واحدة من الموجّهية إلى الحرية ، ولو على سبيل الإستثناء .

(فرويد) الذي أسس علم النفس على قواعد المرضى ، حين أَرجع الدوافع

الرئيسية في الإنسان إلى غريزتي الجنس والعظمة ،إنه هنا لم يعبّر عن الإنسان الملتزم والسوي ، وإنما عبر عن ذلك المخلوق المنفصل الشاذ ، وكم كان لهذه التصورات والإفتراءات من أثر مدمر على بني الإنسان ! وتأمل في فرويد ،وهو يستوحي من عقدة أوديب وشذوذه فكرته عن صلة الطفل بأمه، فيلوّث البراءة والطهر اللذين يلوّنان مابين هذين الكائنين الملائكيين،فلله كيفَ يكون المرض قاعدة للصحة ، والضلالة سبيلاً إلى الهدى ، والجاهلية منفذاً إلى النور ؟!!

إنّ علينا بدواعي الإنصاف أن نقرّ للغرب باكتشافه للأُطر العامة للآداب والفنون والعلوم ، إلا أنه لم يرتب المواد المتضمنة في هذه الأُطر ترتيباً أفقياً يتصاعد بها إلى الأعلى رجاءً لربها واستمداداً منه ، كما أنه لم يملأهذه الأوعية بالإيجابيات والحقائق التي تردّها إلى بارئها ، باعثة في النفس مشاعر الطمأنينة والإستقرار ، بدل الحيرة والقلق اللذين أسسها في النفس انفصالها عن البارئ سبحانه .

وعلى أبناء البشرية كافة الإحتراس من الإنجذاب إلى البريق الخادع في ثنايا القيمة الهيكلية للفكر الغربي ،فحشوها ضلال ، وملؤها قيود وأغلال أوحى بها الشيطان وزيّنها للعالمين ﴿ يا أيها الناس عليكم أنفسكم لايضركم مَن ضلَّ إذا اهتديتم، إلى الله مرجعكم فينبئكم بما كنتم تعملون ﴾ .

وبعد، فعادةً مايكتب عن الأدب المتأثر بالفكر الإسلامي ، أو تدرس الآثار والصور الأدبية التي أخذت طريقها إلى الوجود في ظلال العهد الإسلامي ومراحل سيادة الإسلام وشموخه ، ولكن الأمر أمام هذا الكتاب ، يخرج عن هذا المألو ف ، نظراً لما يتمتع به صاحبه من روح الإلتزام المباشر بقضايا الإسلام . فالكلام عن الشيء من موقع الالتزام به والتلاشي فيه يجعل الموضوع متحداً لشخصية صاحبه ، حتى ليعبر الواحد منهما عن الآخرتعبير المرآة عن الجسم الذي يقابلها .

إننا إزاء موضوعات هذا الكتاب الحافل للأخ الدكتور شلتاغ نرانا نطلع على ضمير الإسلام بعيون الأدب ، أو نطلع بالأحرى على ضمير الأدب بعيون الإسلام.

فنشاهد الأدب من داخله ، ومـاتحوي سـريرته ، أو نتـوغل في أعـماق الدين الحنيف لننعم بدفء هذه الأعماق وحنانها ، وما الأدب في جوهره سوى دفء الحياة ووقها الدائم إلى الاستمرار .

ولله الأمر من قبل ومن بعد .

د . سمير علي مسلماني



مصطلح الأدب الإسلامي

من المعلوم أن الإسلام ، في أوجز تعاريفه ، عقيدة ينبثق منها نظام شامل للحياة . وهذه الشمولية تعني أن هناك فكراً إسلامياً ، واقتصاداً إسلامياً ، وعلم اجتماع إسلامياً ، وعلم نفس إسلامياً ، وأدباً إسلامياً كذلك .

ولكن الظروف التي سارت فيها حركة التاريخ ابتداء من العصور الإسلامية الأولى إلى يومنا هذا،لم تستطع الحضارة الإسلامية فيها أن تعبر عن روحها كاملة ، وفي مجالات الحياة كافة لأسباب يضيق المقام عن بسطها . وهذا يعني أن هناك (منطقة فراغ) في علوم الحياة لم يملأها المسلمون آنذاك ، وهم متهيئون في أية ظروف مساعدة لإملائها . وهذا يعني أيضاً ، أنه على الرغم من الإنجازات الحضارية التي قدمها المسلمون في مختلف علوم المعرفة ، فإن أغراض الإسلام ومقاصده لم تستنفذ بعد،وأن أمام المسلمين جهوداً كبيرة لرفد مسيرة الحياة الإنسانية بالفكر والعمل والإبداع على ضوء التصوّر العام الذي ثقفوه من الإسلام .

أقول : إن العقبات التي وقفت أمام خطة الإسلام لبلوغ مقاصده كاملة،جعلتنا نواجه في مجال الأدب خاصة صوراً أدبية تتنافى وروح الإسلام تصدر من أدباء مسلمين ، كما وجدنا تنظيراً نقدياً يتنافى مع هذه الروح لدى بعض النقاد من مثل الأصمعي وقدامة بن جعفر والقاضي عبد العزيز الجرجاني .

مهما يكن،فإن النتاجات الأدبية والنقدية في العصور الإسلامية السابقة كان منها ماهو متّسِق مع التصور الإسلامي ، ومنها ماكان مخالفاً لهذا التصوّر عن سوء فهم ، ولم يكن البتة صادراً عن قصد عدائي للإسلام،وهو الأمر الذي لاينبغي أن يصدر عن أديب ينتمي للإسلام . والذي وجدنا من موقف عدائي من الإسلام إنما هو وليد ماسمي بالعصر الحديث بعد أن تأثر مباشر بالمبادئ الأوربية الوافدة والمفروضة على الجيل الإسلامي الذي استُلب وتغرب بالإكراه تارة وبالإغراء تارة أخرى .

إذن ، فالمصطلح حديث في حياتنا الأدبية ، وليس هناك أية إدانة لتراثنا إن لم يوجد هذا المصطلح فيه ، فلكل عصر مصطلحاته وعلومه ومناهجه (١) ، وهذا راجع إلى طبيعة الدورات التاريخية وحركة المسيرة الإنسانية الدائمة .

قد تجد في كتب التاريخ الأدبي التي أُلِفت أواخر القرن الماضي وبدايات هذا القرن ، إشارة إلى (أدب إسلامي)،ولكنه إشارة إلى مرحلة تاريخية معينة ، وهي مرحلة صدر الإسلام ، مقابل مااصطلح عليه بالأدب الأموي أو العباسي ، ولم يرد به مانعنيه اليوم بمصطلح الأدب الإسلامي ، من تحيث هو نظرية شاملة لمفهوم الأدب من وجهة النظر الإسلامية لاتنحصر بدراسة ماأنتج من أدب في مرحلة تاريخية محددة .

إن ظهور المصطلح قد تم في مرحلة بدأ الإسلام فيها يتقدم ليتخذ مواقعه من الحياة المعاصرة ، وليكون طرفاً متوثباً في معركة الصراع بين القيم وأبعاده العملية ، بعد مامرت مرحلة (مظلمة) (٢) تمثلت في تغلب الاستعمار الأوربي بقيمه الصليبية والمادية على ديار الإسلام وحضارة الإسلام،وخيل إليه أنه استطاع أن يحسم كفّة الصراع لصالحه .

فإذا كانت حركة الإسلام أخذت تدب في أوصال الأمة،متجسدة في الحركات الإسلامية المقاومة للوجود الإستعماري بأشكاله المختلفة في المنطقة الإسلامية ، كما تتمثل في النشاطات الفكرية المؤصلة للمفاهيم الإسلامية في مختلف نشاطات الحياة، فإن الأدب كان له نصيب من هذا التأصيل وهذا التوجه .

ويمكنك أن تعتبر المرحلة التي أطلق عليها بالصراع بين القديم والجديد-وهي تسمية خبيثة قصد بها الإساءة الى الإسلام - في المرحلة التمهيدية الأولى نحو صياغة مصطلح يخص نظرة الإسلام للأدب والحياة . والذي نخلص إليه من تلك المعركة والتي كان من أبرز رموزها طه حسين ، ومصطفى صادق الرافعي هو أنها طبعت الحياة الأدبية والفكرية بتيارين هامين هما : تيار التغريب والتبعية وتيار الأصالة

الإسلامية . وعلى الرغم من غلبة التيار الأول على حياتنا لعوامل معقدة ومتشابكة، إلا أن القيم التي أرساها تيار الأصالة الإسلامية هي التي ستبعث في نفوس الجيل الإسلامي التالي في بدايات النصف الثاني من هذا القرن ، وهي المرحلة التي بدأ الوعي الإسلامي يأخذ طريقه إلى شرائح متعددة من المنطقة الإسلامية .

وأتى كتاب الدكتور الطبيب القاص نجيب الكيلاني (الإسلامية والمذاهب الأدبية) الذي صدر عام 1963 ليعمق من مفهوم ونظرية الأدب الإسلامي بناء على النتاجات التي صدرت في التاريخ الإسلامي القديم أو الحديث .

ثم توالت الدراسات الأدبية التي تتحدث عن (الأدب الإسلامي) و (النقد الإسلامي) بعد ذلك ، ولعلّ من أهم هذه الدراسات مؤلفات الدكتور عماد الدين خليل مثل (في النقد الإسلامي المعاصر) 1972 ، (ومحاولات جديدية في النقد الإسلامي) 1981 واعقب هذا إقامة الندوات والمؤتمرات التي ناقشت مفهوم الأدب الإسلامي ونظريته ، خاصة المؤتمر الأول الذي عقد بمدينة (لكهنؤ) بالهند باقتراح وإشراف المفكر الإسلامي السيد أبي الحسن الندوي ، وذلك في عام ١٣ جمادى الآخر 1401هـ والمصادف 17 - 4 - 1981 م.وقد توج هذا التوجه بصدور سلسلة (دراسات في الأدب الإسلامي ونقده) والتي صدر عنها مجموعة قيمة من الكتب التي أفاضت في الحديث عن نظرية الأدب الإسلامي (٦) .

هذا ومن المعلوم أن بعض الجامعات الإسلامية قد تبنت تدريس نظرية الأدب الإسلامي ، والطريق مفتوحة إلى انضمام الجامعات الإسلامية الأخرى إلى هذا الإتجاه،حتى يحين الوقت الذي تتضح فيه أبعاد هذه النظرية وتجد لها مايسندها من نتاجات إبداعية واعية .

وربما يكون من الخير لنا أن نناقش المصطلحات التي أريد بها أن تعبر عن مفهوم الأدب الإسلامي في العصر الحديث والتي أطلقها أدباء ونقاد إسلاميون ، لنرى خط كل مصطلح وصدق تمثيله للأدب الذي يصدرعن أديب مسلم وبرؤية إسلامية

صحيحة . فلقد قيل بأن (الخلافات العملية ترجع في قدر كبير منها إلى الخلاف حول معنى الألفاظ ودلالتها) (٧) .

والحق أننا لن نضيع في خضم المصطلحات الكثيرة للأدب الإسلامي لأن الهمّ الذي سيطر على الأديب والناقد الإسلاميين كان أعظم من الإختلاف حول صياغة المصطلح على الرغم من إحساسهما بصعوبة هذه الصياغة في زمن طغت فيه المصطلحات الغربية في مجالات الحياة كافة ، حتى أن أي مصطلح إسلامي في أي مجال من هذه المجالات كان يواجه استغراباً ورفضاً في بعض الأحيان . لقد كان هذا الهم يتمثل في تحكيم الإسلام في نشاطاتنا كافة ، ومنها الأدب الذي يعبر عن مساحة واسعة من هذه النشاطات .

قلت ، بعد أن أطلق سيد قطب مصطلح الأدب الإسلامي لأول مرة عام1952 ، وكان يريد به (التعبير الناشئ عن امتلاء النفس بالمشاعر الإسلامية)(٨) جاء محمد قطب ليؤكد هذا المصطلح وليقول في تعريف الأدب الإسلامي إنه (التعبير الجميل عن الكون والحياة والإنسان من خلال تصور الإسلام لهذا الوجود) (٩) .

ولكن الدكتور الكيلاني يطلق مصطلح (الإسلامية) على مايريد من أدب إسلامي،وهو مصطلح يوحي لنا بأن الكاتب أثبته ليضاهي به مصطلحات مثل الكلاسيكية والرومانسية والواقعية والرمزية وغيرها من مذاهب الأدب الغربي . ويبدو أن هذا المصطلح لم يصادف هوىً لدى الأدباء والنقاد الإسلاميين لاستشعارهم المنحى الذي يجاري المذاهب الأدبية الغربية ، ولذلك لم نقرأه عنواناً لأية دراسة من دراسات الدكتور الكيلاني ، بل إن الكيلاني نفسه هجر هذا المصطلح وآثر مصطلح (الأدب الإسلامي) في كتبه التي ألفها بعد كتاب (الإسلامية) ، ولنأخذ على ذلك مثلاً كتابه (مدخل إلى الأدب الإسلامي) الذي صدر في قطر عام1987 .

بقي أن نشير إلى كتاب الدكتور أحمد بسام ساعي المرسوم بـ(الواقعية

الإسلامية في الأدب والنقد).وهذا العنوان ربما يستدرجنا إلى عناوين أخرى مثل الرمزية الإسلامية والرومانسية الإسلامية . . .

وإن كان الكاتب قد عرض بصدق وعمق موقف الإسلام من الواقعية الغربية، وحدد طبيعية الواقعية الإسلامية وخصائصها . ولكننا نميل إلى القول بأن الإسلام هو الإسلام وإن الأدب الإسلامي هو الأدب الإسلامي ، يعكس خصائصه بذاته دونما حاجة إلى وصفه بصفة خاصة بواقع الحياة الغربية في ميدان الفكر و الأدب ، ويبدو أننا مازلنا نعيش الدفاع عن الإسلام ، هي مرحلة سابقة لمرحلة التأصيل .

فمثلما نحن إزاء عقيدة إسلامية ليست لها مواصفات العقائد الرأسمالية والشيوعية ، ومثلما نحن إزاء سياسة إسلامية ليست لها مواصفات السياسة الرأسمالية أو الإشتراكية ، كذلك نحن إزاء أدب إسلامي ليست له مواصفات أية رؤية فلسفية أخرى وإن حدث لقاء في بعض الأصول أو بعض الفروع ، فهو لقاء ليس في الأصول كلها ولا في الفروع كلها .

وهكذا استقر مصطلح (الأدب الإسلامي) في حدود اطلاعنا على الدراسات التي صدرت عن هذا الأدب ، ويبدو أنه سيستقر كذلك في المستقبل ، إنه الأدب الذي يقف قبالة (الأدب الجاهلي) الذي يعبر عن (الجاهلية) التي هي حالة تصحب مسيرة الحياة الإنسانية حينما تبتعد عن منهج الخالق البارئ المصور ، وتتبنى مفاهيم وضعية بشرية،ومثلما تكون الجاهلية (حالة) وليست (مرحلة)تاريخية محددة كما هو معروف ، كذلك فالأدب الجاهلي لايخص أدب مرحلة معينة من التاريخ بل يرافق كل مرحلة تكون الجاهلية سائدة فيها ، فهو حالة أيضاً قد تكون معبرة عن أدب ماقبل الإسلام ، أو أدب العصر الحديث في أوربا ، أو في العالم الإسلامي المتأثر بالمفاهيم الأوربية ، وقد تكون -لاسمح الله - معبرة عن أدب القرن القادم حين تكون الجاهلية بمفاهيمها هي السائدة والمسيطرة على تصورات الإنسان وسلوكاته (١٠) .

ومن الملاحظ أن نظرية الأدب الإسلامي قد تتداخل مع مصطلح النقد الأدبي، وتاريخ الأدب،ولكن لكل ميـدانه الخـاص ، فـإذا كـان النقـد الأدبي يُعنى بالنصـوص تذوقـاً وحكمـاً وتقـويماً ، وإذا كـان تاريخ الأدب يُعنى بالظروف العـامـة السياسية والإجتماعية والحضارية التي وُلد في أحضانها الأدب وتأثر بمفاهيمها ، فإن نظرية الأدب تُعنَى بالأساس بعناصر ثلاثة هي : نشأة الأدب ، وماهيته ، ووظيفته ، وهي أمور قد يحتاج إليها الناقد ومؤرخ الأدب،لإضاءة الطريق أمام عمله ، وليكون هذا العمل متسلحاً برؤية شمولية عن واقع الحياة وواقع الأدب أيضاً (١١) .

إن إلقاء التصور الإسلامي على هذه النشأة والطبيعة والوظيفة سوف يغني الأدب نفسه . ويخلصه من كثير من التصورات الوثنية القديمة والمعاصرة ، ويجعله أداة تواكب التوق الإنساني إلى التطور وإغناء الحياة وربطها بما قبلها ومابعدها من الوجود .

وفي الطريق إلى صياغة نظرية عن الأدب الإسلامي،أمامنا منهجان إثنان : وصفي ومعياري . وصفي يعتمد على وصف التجارب الأدبية التي كتبت خلال خمسة عشر قرناً من تاريخ الإسلام ، بل وخلال تاريخ الإنسانية كلها حين نتحدث عن نشأة هذا الأدب وبداياته ، وبعد هذا الإستقراء للجزئيات يتم استخلاص القوانين العامة ، أي أننا نقوم بعملية كشف عن (الثوابت من خلال المتغيرات) (١٢)، ولكن ربما يكون لهذا مزالقه حين يكون المتغيّر هو الذي يحدد الثابت،وهذا يحدث لك حين لاتملك ثوابت معينة في إطار الموضوع الذي تريد تحديده .

أما حين يكون لديك التصور الشامل المسبق عن موضوعك ، فإنك ستلجأ إلى المنهج (المعياري) (الذي يؤسس البناء وفق مجموعة من المعايير ، ويرتكز أساساً على لونٍ من الإستدلال الذهني الذي يخضع كل ظاهرة لهذه المعايير ، بمعنى أنه يرتكز إلى رؤية فلسفية وجمالية سابقة لكل إجراء يعالج النص الأدبي) (١٣) .

على أنه من الضروري إيضاح أن الإسلام يمنحك الخطوط العريضة لموضوعك ولايحرمك من لذة الإكتشاف لكثير من جزيئات هذا الموضوع ، بمعنى أن

هناك (منطقة فراغ) لم يجب عنها الإسلام ، بل تركها خاضعة لظروف التطور الإنساني ، وليدفع الإنسان إلى مزيد من الكشف والإبداع .

إذا فهمنا المنهج المعياري على هذا الأساس ، بمعنى أنه يمنحك الخطوط العامة للتصور ويدعك تعالج النصوص وفق القوانين الذاتية لهذه النصوص ، ولتكتشف بنفسك القيم الفنية الخاصة بطابع العصر ومميزات ، فإن مثالية كمثالية الإسلام هذه يمكن أن تكون باعثاً للسير نحو الكمال وليست صورة من صور الجمود والثبات كما يفهم الآخرون .

وبسبب من هذا فسوف تجد حديثنا ينصب في الصفحات القادمة على الأصول النظرية والخطوط المعيارية العامة ، أما ماهو جزئي وفني على وجه الخصوص فإننا لم نقف عنده إلا بحدود معينة لشعورنا أنه مازال يحتاج إلى جهد أكبر من جهدنا الفردي،أي أنه بحاجة إلى استقراء تاريخي دقيق ، وأنه بانتظار ولادات إبداعية كبيرة . ولهذا تجد منظراً إسلامياً في ميدان الأدب مثل (محمد قطب) يتحدث عن (الطريق إلى أدب إسلامي) إحساساً منه في أن ماأنتج من أدب في تاريخنا غير كافٍ في رصد التصور الإسلامي والتعبير عنه ، وأننا بحاجة إلى رافد كبير كبير من لدن أدباء اليوم وأدباء المستقبل ، وإنه لمن سعة الإسلام أن يشمل نتاجات الأدباء غير الإسلاميين حين يصدرون عن تصور لايتعارض مع الإسلام ولايعارضه ، وإن لم يصدر عنه بكل تفاصيله وجزئياته ، ولهذا تجد النقاد الإسلاميين يعرضون لنتاجات مسرحية وقصصية وشعرية لمثل (طاغور) و (اليخاندر وكاسونا) (١٤)و(ج . م سينج) (١٥) ، وغيرهم . وهذا ماسوف يجعلنا أمام مساحة أوسع للبحث عن تجسيد التصور الإسلامي في أدب ، أي أدب،سواء صدر عن إنسان مسلم ، أو أنسان غير مسلم،ولكنه صدر عن روح مقاربة للروح الإسلامية.

والذي نعتقده أننا وضعنا قدمنا في الإتجاه الصحيح،وإن المسيرة - على الرغم مما سيواجهها من عقبات ، ستنتهي - إن شاء الله - إلى هدفها النهائي حيث تكون لنا نظرية أدبية إسلامية واضحة المعالم في الفكر والفن والحياة .

إحالات

١ - ينظر ذ . عبد الباسط بدر ، مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي ، دار المنارة جدة ، ط١ ، ١٤٠٥ هـ ، ١٩٨٥ م ، ص ٨٦ ومابعدها .

٢ - وليس حقاً ماأطلق على مرحلة ماقبل عصر الإستعمار، بأنها مرحلة مظلمة، ولقد قصد بهذا الإطلاق بأن الإستعمار كان نوراً ورحمة للعالم الإسلامي ، وأن المنطقة الإسلامية قبله كانت في ظلام وتخلف .

٣ - ينظر د . سعد أبو الرضا . الأدب الإسلامي قضية وبناء ، عالم المعرفة ط١ ، جدة ، ١٤٠٣ هـ ، ١٩٨٣ م ، ص ٣٦ ، وينظر كذلة ، د . صالح آدم بلو ، من قضايا الأدب الإسلامي ، دار المنارة ، جدة ، ط١ ١٤٠٥ هـ ، ١٩٨٥ م . ص ٧.

٤ - ينظر البحث الذي نشره الدكتور محمد أول أبو بكر بالإنجليزية بعنوان (آراء سيد قطب تجاه نظرية الأدب الإسلامي) بمجلة دراسات إسلامية ، معهد البحوث الإسلامية إسلام آباد ، باكستان ، ع ٢ ، صيف ١٩٨٤ ، وينظر تفسير سيد قطب لآيات ٢٢٤ - ٢٢٧ من سورة الشعراء ، في ظلال القرآن ، جـ٦ ، ص ٢٤٥ - ٢٨٤ ،حيث تجد فهمه لموقف الإسلام من الشعر والشعراء .

٥ - من قضايا الأدب الإسلامي . ص ٨ .

٦ - وذلك عن دار المنارة (جدة) .

٧ - ينظر مجلة العالم ، ع ١٣١ ، ١٦ آب ١٩٨٦ ، ص ٦٠ ، مقال (الأدب الإسلامي وإسلامية الأدب) للأستاذ مازن الشاهر. والنص منسوب للمفكر ليبتنز .

٨ - في التاريخ فكرة ومنهاج ، دار الشروق ، ط ٢ ، بيروت ١٣٩٤هـ، ١٩٧٤ م ،ص ٢٨.وهذا الكتاب هو الذي ضم المقالات التي نشرها المؤلف عام ١٩٥٢ عن منهج الأدب الإسلامي .

٩ - منهج الفن الإسلامي ، دار الشروق ، بيروت ، ط٦ ، ١٤٠٣ هـ ١٩٨٣ م ، ص ٦ .

١٠ - ينظر كتاب (جاهلية القرن العشرين للأستاذ محمد قطب ، وكتاب (الإسلامية في الأدب والنقد) للدكتور أحمد بسام ساعي ، دار المنارة ، جدة ، ط ١ ١٤٠٥ هـ ، ١٩٨٥ م ، ص ٤٢ .

١١ - د - شكري عزيز الماضي ، محاضرات في نظرية الأدب ، دار البعث ، قسنطينة ، الجزائر ، ط١ ، ١٤٠٤ هـ ، ١٩٨٤ م ، ص ١١ .

١٢ - مجلة العالم ، ع ١٣١ ، ١٦ آب ١٩٨٦ ، ص ٦١ .

١٣ - المصدر نفسه ص ٦١ .

١٤ - ينظر تحليل الدكتور عماد الدين خليل لمسرحية (مركب بلا صياد)في كتاب (في النقد الإسلامي المعاصر) مؤسسه الرسالة ، ط١ ، بيروت ، ص ٦٧ .

١٥ - ينظر تمثيل محمد قطب بمسرحية (الراكبون إلى البحر) في (منهج الفن الإسلامي) ص ٢١٢ .



نظرية الأدب الإسلامي ضرورة ملحة

جاء الإسلام خاتماً للديانات السماوية ، فأعطى التصور الكامل النهائي عن عقيدة التوحيد ، وأجاب بشكل ناضج عن كل مايتعلق بهذه العقيدة من تساؤلات ، ولكن النظام الذي انبثق من هذه العقيدة أبان الخطوط العريضة في القرآن الكريم والسنة النبوية ، وترك بعض التفصيلات المستهدية بتلك الخطوط (منطقة فراغ) يملأها المسلمون ، حام شرعيون ، وعلماء وفقهاء ، اقتصاديون ، وعلماء اجتماع وفنانون ، بناءً على طبيعة المرحلة التي يصلها الفكر الإنساني والجهد الإنساني ، وتطويعه للوسائل المدنية التي تخدم مسيرته وتسعده في الحياة .

ولقد تتابعت الجهود منذ العصر الإسلامي الأول لملء (مناطق الفراغ) هذه في ميادين العلوم الإسلامية كافة ، وربما كان العصر الراهن أكثر العصور ضرورة لاستكمال البحث عن الرؤية الإسلامية الشاملة لهذه العلوم ، والأدب واحد من هذه الميادين التي ترك الإسلام للمسلمين أن يحدّدوا أبعاد نظريته استهداءً بأصول التشريع المعروفة .

ولكن للأسف ، فإن هذا التصوّر الإسلامي الشامل للأدب قد ناله بعض الإحجاف سواء في العصور الإسلامية القديمة أو المعاصرة . ومن هنا يأتي الحديث عن ضرورة الأدب الإسلامي ، والبحث عن نظريته .

ففي العصور الإسلامية السابقة ، على الرغم من وجود النماذج الكثيرة لهذا الأدب ، ابتداءً بالقرآن الكريم والحديث النبوي ، والفنون الأدبية المعروفة في تلك العصور ، فإن شيئاً من التنظير النقدي الناضج لم يتم على أيدي النقاد المسلمين ، حتى في أكثر العصور انتاجاً نقدياً ، كالعصر العباسي . نقول هذا ، دون أن ننكر بعض المواقف النقدية التي استهدت بالتوجيهات الإسلامية لدى الكثير من النقاد .

ولكننا نتحدث عن التيار النقدي الشامل الذي يؤسس لنظرية واضحة الأبعاد للأدب الإسلامي ، وليس من الضروري ، أن تكون بنفس

المصطلحات التي نتداولها اليوم ، فلكل عصر مصطلحاته وأدواته النقدية ، بل على العكس من ذلك وَجَدنا من التنظيرات مايتعارض ورؤية الإسلام لوظيفة الإنسان في الحياة ، ووظيفة الأديب بشكل خاص ، وهي تنظيرات صدرت من نقاد يُعتد بنقدهم في تاريخ النقد العربي .

عن هنا تأتي الضرورة لسد هذا الفراغ في التنظير للأدب الإسلامي .

ومن جهة أخرى،فإن ماسمي بالنهضة الحديثة لم يُلتفت فيها إلى هذا الأدب ، لأنها نهضة ذات توجه معاكس للتوجه الإسلامي في كثير من الخطوط . أمادعاة الإسلام وعلماؤه والجامعات الدينية الإسلامية في مختلف أنحاء العالم الإسلامي، فقد شغلهم جميعاً الصراع المحتدم مع الحضارة الأوربية من وجوهها العسكرية والسياسية . ولم تُدرَك في خضم هذا الصراع - الوظيفة الحقيقية للأدب بشكل عام، فضلاً عن التوجه لأدب إسلامي أو البحث عن نظرية للأدب الإسلامي .

لقد كان الأدب والشعر مما يستهان به في كثير من تلك الأجواء الدينية،فالجامع الأزهر على سبيل المثال ، لم يكن يُعنَ بالأدب عموماً في دروسه المتنوعة ، حتى جاء محمد عبده فأدخله باعتباره درساً ثانوياً ، ضمن ماسُمي بالعلوم الحديثة كالجغرافية والحساب (١) .

وحتى الإسلاميون العاملون في طريق إعادة الإسلام ، كياناً حضارياً لمسيرة الأمة الإسلامية في ميادين الحياة كافة ، لم يكونوا يُعنون بالأدب والفنون بشكل عام،إلا بدرجات تالية للمحاضرات الفكرية والمواعظ والنشاطات السياسية والإجتماعية الأخرى . لم يكونوا على وعي تام بأن الأدب والفن عامة وسيلة كبرى في (تنبيه الوجدان الإسلامي) كما أشار الدكتور نجيب الكيلاني(٢) يفوق تأثيره الخطبة والمقالة الطارئة (على أهميتها) .

وربما كانت المفاسد التي كان يشيعها الأدب والفن ، كما شاهدوه في وسائل الإعلام (التحديثية) المخطَط لها أن تكون كذلك ، هي التي جعلتهم يشيحون

بوجـوههم عن هذا الأدب ، مع علمـهم بأن الأدب أداة حـيـادية يمكن شـحنهـا بطاقات الخير المبدعة ، أو تلويثها بنزغات الشر والسفه والغرائز السافلة .

وعلى الرغم من تقديسنا للقرآن الكريم ، واعتبارنا إياه القمة النموذجية العليا للأدب الرفيع الذي يستهدي به البشر في الصعود إلى معارج الرقي ، ولكن قراءة القرآن وحده ، وحتى حفظه وحده ، لايكفي لإستكمال أداة التعبير الأدبي والتذوق الفني لدى المسلم . ولقد شهدت أناساً يحفظون القرآن الكريم ،وهم غير قادرين على تدبيج مقالة سليمة الأداء اللغوي والتعبيري ، ولكن قدسية هذا الكتاب لدى دعاة الإسلام ، والمسؤولين عن تربية النشئ الإسلامي في بداية هذا العصر ، شغلتهم عن نماذج الأدب الأخـرى ، القـديمة منهـا والحديثـة ذات الأنواع المتـعـددة ، كـالقـصـة والمسرح مثلاً .

وهذه مهمة أخرى ، تستدعي لمن يتصدى للبحث عن أصول التنظير للأدب الإسلامي ، أن يزيل أوهامهـا ، ومن فضل الله أنها ماعادت كـما كانت في بدايات هذا العصر ، بل طرأ تغيير كبير في الفهم والتوجه لدى العاملين الإسلاميين ، ولكنها -على أية حال - كـانت عـقـبـة في طريق التـوجه إلى الإهتمام بالأدب بشكل عـام ، والسعي إلى تنظيره الإسلامي بشكل خاص في المراحل الأولى من صراعات عصرنا هذا .

إن الإسلام باعتباره تصوراً شاملاً للكون والحياة والإنسان ، فاقَ أيّ تصور تعرضه الأديان السابقة كما بقي بين أيدينا من تراثها ، ويفوق أي تصور أو رؤية بشرية على الإطلاق . وحين يستهدي الأدب بهذا النوع الشمولي من التصور ، فإنه سوف يمنح الإنسان بصيرة أقوى لمسيرته الحياتيه ، من تصوير واقعه إلى الحلم الذي يأمل أن يحققه،والعلاج الذي يبحث عنه للخروج من مآزقه المتكررة في التاريخ .

وبهذا فـالركون إلى التـصور الإسلامي من لدن الفن الإنساني إغناء لهـذا الفن وإعطاء للتجربة الإنسانية زخماً من الأفكار والمشاعر والأحاسيس ماهي ببالغته من دون هذا التصور . ولقد ادُعي ظلماً وبهتاناً بأن اتصال الأدب بالتصور الديني تضييق

لدائرة هذا الأدب ، وحصر له في لون متكرر ممل ، قوامه الحديث عن الجنة والنار والله ومحمد من خلال مواعظ كلامية باهتة . ولكن هذا وهم سوف نزيله حين نتحدث عن مجالات الأدب الإسلامي ومساحته .

والذي نريد تثبيته هنا هو إعادة تصحيح العلاقة بين الأدب والعقيدة ، وهو ماأشار إليه الدكتور عبد الباسط بدر (٢) وهي - في الواقع - علاقة نعضوية لاتنفصم. وعبثاً حاولت الدراسات الحديثة ، متأثرة بالتيارات الفكرية الإلحادية ، أن تعمق من هذا الإنفصام . فلقد ظهرت تيارات في أوربا بأنفسها تربط ربطاً متيناً بين الدين والأدب وبين الأدب والفكر بشكل عام .

ومامن أدنى شك في أن ارتباط الأدب بعقيدة ، وبأية عقيدة ، فضلاً عن عقيدة ربانية كاملة كالإسلام ، حضانة للأدب من الضياع والإنزواء ليس في مجال الهدف والمضمون ، بل حتى في مجال الأدوات الفنية ذاتها . وليس أدلّ على ذلك من النماذج الأدبية العالية في التاريخ القديم أو الحديث ، تلك النماذج التي ارتبطت بمعتقد أو حملت همّاً إنسانياً عظيماً ، بينما تحنطت الآداب والفنون التي انفصلت عن إطار العقائد والأفكار ، وظلّ يُنظر إليها على أنها نزعات فردية خارج إطار التاريخ والمجتمع الإنساني .

إن المتتبع للمدارس الأدبية الأوربية الحديثة ابتداءً من الكلاسيكية الرومانسية والواقعية والبرناسية والرمزية والوجودية وأدب اللامعقول ، كانت إغراقاً في التعقل أو العاطفة والخيال ، أو إغراقاً في الذاتية والنفعية الضيقة ، ولم يكون منها مذهب واحد عادل يوفق بين طبيعة التكوين الإنساني ، والأداة الفنية التي يعبر بها ، إذ كانت جوراً على هذا التكوين وعلى التعبير الفني معاً ، لأن هذه المذاهب كانت تصدر عن تصوّرات بشرية خاضعة للظروف المادية للمجتمع الأوربي الحديث ، ولما كانت ظروف ذلك المجتمع خاضعة لتطور مطّرد بناءً على الثراء المادي المتأتي من نهب ثروات العالم من جهة ، وتوظيف العلم من جهة أخرى ، كانت هذه المذاهب تنزع

أثوابها في كل ربع قرن تقريباً خاصة بين أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين . ومن المذاهب ما وُلِد بعد الحرب العالمية الأولى ، ومات بعدها مباشرة ، كالمذهب الدادي مثلاً .

إنها مذاهب خاضعة لظروفها المادية والفكرية ، لم تتعمق الوجود البشري صلته بالخالق جلّ وعلا ، ولم تستهدِ حتى بحركة التاريخ الإنساني وسنن الكون والطبيعة وصلة الإنسان بهما .

وليس هنا مجال نقد هذه المذاهب واحداً واحداً ، ومدار حديثنا هنا هو أن الدعوة إلى نظرية للأدب الإسلامي ، تُساعد على إعادة التوازن للعلاقة في الإنسان ووسائله الفنية في التعبير عن ذاته ، هذه النظرية التي تعتمد (الوسطية) والتعادلية في النظر إلى طاقات الإنسان كلها ، فلاتغلب عقلاً على عاطفة ، ولا (لاشعور) ، ولاذاتيه على مصلحة مجتمع و لاتذيب الذات نهائياً في الكيان العام .

وهذا جانب هام من دواعي البحث عن نظرية للأدب الإسلامي تخلص الأدب من هذا السيل من المذاهب الذي لم يهتد إلى الروح المحركة لهذا الإنسان .

إن المساحة الزمنية الواسعة التي أظلها الإسلام بظلاله ، منذ خمسة عشر قرناً، وأنتج خلالها أدباً وفناً صدَرا عن تصور إسلامي للحياة ، بالإضافة إلى المساحة المكانية التي انتشر فيها الإسلام من أسوار الصين شرقاً حتى الأندلس غرباً ، وضمت شعوباً وحضارات قديمة تفاعلت مع الإسلام وقدمت عطاء متأثراً بالإسلام ورؤيته ، تجعلنا أمام طاقات بشرية عظمى يمكننا الإفادة من نتاجاتها الأدبية وإغناء التجربة الإنسانية المعاصرة بها . إن بحثنا عن الأدب الصادر عن رؤية إسلامية في هذه المساحة الزمنية والمكانية تجعل عملية التنظير للأدب الإسلامي سهلة وفي متناول اليد،

وسوف تكون هذه النظرية من العمق والشمول والواقعية مايتناسب مع عظمة الإسلام من جهة ، وسعة إنتشاره الزماني والمكاني واستثماره وتفجيره للطاقات البشرية من جهة أخرى .

وبدون هذا التوصيل المكاني الطبيعي ، سوف نكون أمام نتاجات فكرية وأدبية تابعة لهذه القومية ، أو تلك ، وسوف تُرصد التمايزات بين هذه القوميات ، وترشحها للصراعات ، بدل البحث عن العامل التوحيدي بينها من خلال خضوعها لمنظم حياتها الأكبر ، الإسلام .

وحين يتهيأ لنا البحث الأدبي المقارن الشامل بين الآداب العربية والهندية والأوروبية ، والفارسية والتركية ، والإفريقية المسلمة ؛ فإن عطاء النظرية الإسلامية المرتقب سيكون عظيماً بكل تأكيد .

وتأتي ضرورة الأدب الإسلامي في مرحلة هامة من تاريخ الأمة الإسلامية، وهي المرحلة التي أعقبت سيطرة أوربا على مقدّرات هذه الأمة كلها ، المرحلة التي تنامى فيها الشعور بضرورة الخروج من حالة (الأمر الواقع) التي فرضها الإستعمار الأوربي بوسائل القوة والإستعلاء . هذه المرحلة اصطُلح عليها بمرحلة (الصحوة والإنعتاق) ؛ صحوة من عقاقير التخدير التي اجتهدت أن تمسح الشخصية الإسلامية وتملأ الفراغ بالتصورات والسلوكات الغربية الوثنية ، والعلمانية ، والنصرانية المحرَّفة ، وانعتاق كامل من هذه القيم بالتوجه الكامل إلى الدين القيم الذي أكمله الله أولاً ، ثم ارتضاه للمسلمين ثانياً .

وإذا كان لابد لهذه الصحوة والإنعتاق من زادٍ فكري وعقائدي تستعين به على الصراع الذي لاينتهي مع قوى الوثنية والشرك والضلال ، فإنه لابد لها من شمولية حضارية تستوعب المجالات التي غزاها عدوها من خلالها ، علم اقتصاد ، وعلم اجتماع ، وعلم نفس،ثم الثقافة والآداب والفنون ، ولعلّها من أخطر الأبواب التي دخل الغزو الفكري منها إلى العقلية الإسلامية .

وحين تستعيد الأمة كيانها هذا ، فسوف يكون تفرد هذا الكيان مُلقياً ظلاله على أنواع النشاط الإنساني كله ، ومنه النشاط الأدبي والفني ، ولقد رأى الإنسان المسلم رأي العين والممارسة كيف كان للمعسكر الغربي الرأسمالي مدارسه الأدبية

وكيف انعكس التصور الرأسمالي على هذه المذاهب ولوّنها بواقعه وتصوراته للحياة. وكيف أسس المعسكر الشرقي الجديد رؤيته الخاصة بالفن والأدب ، وسحبها على تفسير النماذج الأدبية في التاريخ الإنساني ، تارة ، و(صنع) نماذج معبرة عن رؤيته الخاصة تارة أخرى ، وليس هنا مجال نقد هذا التوجه ، وكيف قُسِرَ السلوك الإنساني وأُكره على نزع جلده ، والتنكر لصوت ضميره ، خُضوعاً للتعبير عن القيم (المادية) أو (الإشتراكية) (٤) .

وللتاريخ فإن حالة التدمير التي خضع لها العالم الإسلامي ، أرضه وإنسانه ، تاريخه وحضارته ، كانت تدميراً (همجياً) شاملاً ، وإن لبسَ مسوح التحضير والتمدين ، وهذا ماألهب روح المسلم المعاصر بالإنية والأصالة والتمايز عن تلك الحضارة (المعتدية) اللاإنسانية ، وخلق حالة من التوتر ليست عادية ، التوتر بضرورة التخلص من آثار التبعية ثم إرساء معالم البناء الجديد . لقد امتلأ كيانه بأنه لابد أن يختصر السنين ، ويؤسس وجوده على مبادئه الخاصة به .

فكرة الوجود المعتمد على الذات وخصائصها ، دخلت عالم الإنسان المسلم ، وحرّكت كيانه كله ، ولوّنت نشاطه كله ، ونحن نعلم أن دورة الحضارة تبدأ في مجتمع ما (عندما يدخل التاريخ مبدأ أخلاقي) كما يرى (كيسر لنج)(٥) ولاجدال في أن السمة العامة للحضارة الإسلامية هي سمة أخلاقية ، لاتفصل بين الروح والعمل ، بين السلوك والخلق .

وسيكون الأدب الذي تغذيه هذه الروح - الفكرة الجديدة - أدباً غاية في الحيوية والخلق . وسيضيف لرصيد التجارب الإنسانية في عالم المشاعر والأفكار والأخيلة ، زخماً يغيّر حالتها الراهنة المغرقة في الأرضية والنفعية إلى حالة من الود الإنساني الحميم ، والتجاوب الإنساني لنداء الملكوت الأعلى .

لسنا في حالة ثأر تُغشي الأبصار ، أو حالة هَيَجان يُعبِّر عنها بردود الفعل،وإن كانت صور الإستعداء بالغة الإثارة ، فما زال نشيدهم الصليبي (. . أماه أنا ذاهب

لأحرق القرآن . .) لايملك إزاءها المسلم إلا العض على نواجذه معتصماً بالقرآن ، ولاتزال همجية الجنرال اللنبي التي أعلنت التحدي حتى مع تراب القبور (رفسَ برجله قبر صلاح الدين قائلاً : هاقد عُدنا يا صلاح الدين) لاتزال تجعل من كل مسلم (صلاحاً) تتدحر على يديه صليبية العصر الحديث !.لسنا إزاء ردود فعل عارضة ، وإن وصل الجرح حدّ العظم . . ولكننا إزء حالة من التوتر التي تنشد البناء والتأسيس الجديد . . وهي حالة ترافق المراحل الأولى للصحوة وحادي الإنعتاق الذي يستنهض الأم .

إن وجود نظرية إسلامية للأدب ، ضرورة عصرية ملحة مثلما الإسلام ضرورة حضارية منقذة للإنسانية كلها .

وليس بنا حاجة إلى التدليل على أن هذه الوجهة للأدب الإسلامي ، هي ليست عودة بعجلة التصور الفني والأدبي إلى الوراء ، كما يدعي أنصار (المعاصرة والتحديث) ، لأن إسلامية الأدب ونظريته - عندنا - (هي بالضرورة المعاصرة والحديث الدائب المستمر ، ولكن باتجاه إسلامي ، وغاية إسلامية ، وقيم إسلامية ، وهداية ربانية) (٦) .

على أن هناك أكثر من ملمح فكري ونفسي وفني لضرورة النظرية الإسلامية للأدب ، نكتفي بهذه الإشارات العريضة لها ، ويكفي هذه الإرشارات غاية أن تحدث في النفوس والاقلام (هيمنة) ثم شعوراً بمسؤولية الرصد والبحث .

إحالات

١ - د . حلمي مرزوق ، تطور النقد والتفكير الأدبي الحديث ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ط ؟ ، ١٩٨٣ ، ص ٤٥٨ .

٢ - حول الدين والدولة ، دار النفائس ، بيروت ، ط٣ ، ١٤٠٣ هـ . ١٩٨٢ م ، ص ٤٣ .

٣ - مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي ، دار المنارة ، جدة، ط ١ ، ١٤٠٥ هـ ، ١٩٨٥ م ، ص ١١١ .

٤ - لتفصيل هذا يراجع المصدر السابق ، ص ٤٩ ، ومابعدها .

٥ - مالك بن نبي ، شروط النهضة ، دار الفكر ، بيروت ، ط٣ ، ١٩٦٩ ، ص ١١٣ .

٦ - إسلامية المعرفة ، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، بدون ذكر للمؤلف ، واشنطن ، ط ١ ، ١٤٠٦ هـ ، ١٩٨٦ ، ص ١٦٦ .

الصلة بين الأدب والعقيدة

مامن مرحلة من مراحل التاريخ البشري عاش فيها الإنسان دون عقيدة أو مبدأ أو فكرة عن الكون والحياة ، على اختلاف طبيعة وعمق ذلك المبدأ أو العقيدة أو الفكرة ، ولكن الذي لاخلاف فيه أن هذا المبدأ أو هذه العقيدة إما أن يكونا ديناً مُوحىً من السماء ، أو تصوّراً معيناً عن الكون والحياة لايعتمد على الدين السماوي ذاته ، ولكنه يأخذ منه جانباً ، ويُبيح لنفسه أن يبتدع له مفاهيم خاصة لاتلتقي مع الخطوط العامة للدين السماوي ذاته ، ولكن هذه التصور يبقى له سِمة مامن سمات الدين ، من حيث الرؤية إلى ماوراء الطبيعة ، وإلى المصير الإنساني ، وإلى العلاقات العامة التي تنظم شؤونه الحياتية .

وإذا كانت فكرتنا عن الدين السماوي واضحة في مراحله المختلفة من حيث وحدة المصدر ، ووحدة المنهج الذي جاء به الأنبياء ووحدة السلوك البشري في الإستجابة أو العصيان ، فإننا لانستطيع أن نحصي عدد العقائد البشرية في مساحات الأرض كلها وفي مدار التاريخ كله ، سواء منها ماكان تحريفاً للدين السماوي ، أو ماكان ابتداعاً وتنكباً عن طريق الدين . ولكنّ الإنسان في الأحوال كلها بقي مرتبطاً بدين ، أيّ دين ، مما يدل على أن هذا الدين فطرة لصيقة بذاته ، ولم يستطع أن يعيش بدونها وإن اختلفت مظاهر هذه الفطرة وصورها ، أو بحثت لها عن بدائل من التصورات والمفاهيم .

والدين ، باعبتاره تصوّراً شاملاً عن الكون والحياة والإنسان ، ينعكس على نشاطات الإنسان كلها ، على سلوكه وعلى ثقافته ويلونهما بلونه الخاص ، وقد يكون هذا الإنعكاس بارزاً و مباشراً ، كما أنه قد يكون خفياً وغير بارز للعيان ، ذلك أن الدين هو الجو العام الذي يتنفس فيه البشر ، والمحيط الذي تصدر عنه نشاطاتهم ، وهو الضمير الجمعي للأمة أو الجماعة التي تعيش في بيئة معينة .

وبسبب من هذا تختلف ثقافات الشعوب وتتعدد منازعها في الحياة ، انطلاقاً من التصور الكوني العام الذي يستمد مادته من الدين الأشمل .

إذا كان أمر الدين بهذه الصورة التي عرضناها بإيجاز من حيث شموليته وتأثيره على تصورات الإنسان ونشاطاته ، فماهي العلاقة بين الإنسان والفن والأدب ، ثم ماهي علاقة هذه الفن والأدب بالدين ؟ .

صلة الإنسان بالفن صلة تاريخية وثيقة منذ أن وجد هذا الإنسان وكوّن له علاقات اجتماعية مع بني جنسه . فكان هذا الفن وسيلته لتصوير أحساسيسه إزاء المحيط الطبيعي الذي ولد فيه ، ووسيلته لتصوير مخاوفه ومباهجه في هذا الوسط ، بالإضافة إلى التعبير عن موقفه من تلك العلاقات الإجتماعية . فأنت لاتجد جماعات بشرية إلاوعبّرت عن هذه الأحاسيس حتى ولو كان تعبيراً بسيطاً ساذجاً يُناسب طفولة البشرية وحياتها الأولى في الكهوف والغيران والغابات .

ولما كان الدين - كما أشرنا - ذا صلة فطرية لصيقة بالكيان الإنساني ، يجيب على تساؤلاته الكبرى ، ويرسم له تصوره للوجود ، ويحدد له علاقاته الإنسانية ، على تفاوت في طبيعة هذا الدين ومصدره ، فإن الفن في المراحل الأولى من حياة البشر ثم الأدب المسموع والمكتوب بعد ذلك ، كانا الأداة المفضّلة لهذا الإنسان للتعبير عن تصوراته الدينية ، وتجسيدها في رسوم أوحركات ، أو كلمات . . .

ولقد سجل الباحثون في تاريخ الفن والأدب أن البدايات الأولى للفن والأدب كانت تحمل تصوراته الدينية ومعتقداته ، بمعنى أنهما نشأ في أحضان العقيدة ، فكان الأديب هو الكاهن نفسه ، وكان الفنان يبدع رسوماته وتماثيله في محاريب العبادة ، وساحاتها وهياكلها .

وفي المراحل التالية من تاريخ البشرية ظل الأدب قريباً من ظلال الدين وأجوائه،فهذه الآداب اليونانية والرومانية والأوربية في عصورها الوسطى ، والأدب الغربي الجاهلي حتى عصر النهضة الأوربية الحديثة ، كلها كانت تنمو وتترعرع متأثرة

بالمفاهيم والتصورات الدينية في مراحلها المختلفة (١) .

ولم يحدث الإنفصام والقطيعة بين عالمي الدين والأدب إلا في المراحل المتأخرة في الحضارة الأوربية خصوصاً في القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر ، حين راح الإنسان الأوربي يبحث عن بدائل للدين في الفلسفات البشرية التي اتجهت في أغلبها إلى المادة ، بعد الكشوفات التي حققها العلم في هذا المجال.ومهما يكن فإن الأدب في هذين القرنين ، إذا كان قد انفصل عن الدين فإنه لم ينفصل عن مبدأ أو عقيدة توجهه ، أياً كانت هذه العقيدة وأياً كان مصدرها ، والمتتبع للمذاهب الأدبية الأوربية ابتداء من الكلاسيكية إلى آخر مذهب أدبي أو فني في القرن العشرين ، يجد أنها جميعاً قد صدرت عن معتقد أو مفهوم حياتي خاص ، حتى ماسمي بمذهب الفن للفن الذي تدل ظاهر تسميته على أنه يعزل الأدب عن الحياة ومؤثراتها الفكرية، فإنه يعبر عن تصور ومنهج ومعتقد خاص عن الحياة ، ومن ثم الأدب نفسه .

لقد أصبح الحديث بعد ذلك حديثاً عن صلة الأدب بـ (الأيدلوجيا) بدلاً عن الدين ، وهذه الأيدلوجيا تعني (الإيمان بنظرية فلسفية تفسر الفعل البشري وبواعثه، وتحدد مهمة الإنسان في الحياة وعلاقاته) كما يقول الدكتور شكري عزيز الماضي (٢)

والذي نعتقده أن هذه الأيدلوجيات الحديثة في مشارق الأرض ومغاربها هي بمثابة أديان ، بغض النظر عن طبيعتها ومصدرها ، لأنها تشكل إجابات محددة عن الكون والإنسان والحياة .

غير أن هذه الأيدلوجيات أو الأديان المادية الجديدة،على الرغم من إجاباتها المتعددة . لم تستطع أن تشبع نوازع الروح الفطرية في هذا الإنسان ،وظلت تلك لنوازع تلحّ وتتمرد وترفض ؛ وبعد أن عاش الإنسان الأوربي ، بعيداً عن تلك النوازع ،ظلت حياته ملؤها القلق والإضطراب والتمزق ، على الرغم من الثراء المادي والرفاه الإقتصادي . وأخذت تلك النوازع تلح،حتى وجدت طريقها إلى الظهور في أكثر من مظهر من مظاهر الحياة الأوربية المعاصرة .

فمن الخطأ في التصوّر أن نعتقد أن الحياة الأوربية كلها فساد وشهوات وبحث عن المادة ، وانغـماس في الملذات ، وخضـوع لمنجـزات العلم وحـدها ، بل هناك مظاهر حياتية متعددة يبدو فيها أثر الدين والعادات المنبثقة من الدين في الأساس .

والذي يهـمنا أن نرصـد مظاهر العـودة إلى الدين في الأدب خـاصـة ، فـهـذا الشـاعـر الإنجليـزي ت . س . إليـوت ، والذي يمثل ظاهرة أدبيـة بارزة في الشـعـر الأوربي الحديث،يسجل للشعر قوته الروحية من خلال نتاجاته التي يظهر فيها تلك القوة في أكثر من مظهر،وخاصة الرموز الدينية ، بالإضافة إلى أعماله النقدية التي تؤكد على أهمية التراث في العمل الأدبي ، هذا التراث الذي يعتبر هضمه وتمثيله من مظاهر العبقرية الشعرية . ويمكن أن ننظر،على سبيل المثال ، مقالته المشهورة (الأدب والدين)(٣) فضلاً عن نتاجه الشعري ذاته .

وفي هذا الإتجاه نجد الدراسات الأدبية الأخرى تلتقي مع الدين في نظرتها إلى النموذج البشري في الأدب (وهو اتجاه حرص فيه بعض النقاد والدارسين على بيان الصلة الوثيقة بين (التركيبة الشخصية) أو الذاتية التي عليها الإنسان وموقفه من الدين ، ونوع وطبيعة هذا الدين)،(٤) ويلاحظ هذا على كتاب موريس فريدمان في دراسته (اللقاء بين الدين والأدب) خاصة .

ولانغـالي إذا قلنا أن هذا الربط بين الدين والأدب يجـد طريقـه الآن بشكل تدريجي في روسيا بعد التحولات الجارية في المجتمع السوفيتي ، بل إن ماحاوله (المستـقبليـون) من قطع كل صلة بالتـراث الروسي ، ومن جـملتـه الدين ، قـد باء بالفـشل واصطدم بالوجـدان الشـعبي ، فارتدت الموجه ،وظهـر جيل جـديد يؤمن بالتراث وقيمه (٥) .

ويمكن أن نذكـر أنه حـتى في المراحل التي اتجـهت فـيـهـا أوربا اتجـاهاً مـضـاداً للمعتقدات الدينية ، وجدنا من الشعراء من يدفعه الشعور الديني والتربية الدينية إلى المخـاطرة والمغامرة بحياته . فهـذا اللورد (بايرون) الشـاعـر الرومـانسي الإنجليـزي

يغادر وطنه ويتجه إلى اليونان ليشارك في الحرب ضد الأتراك المسلمين ، ويموت هناك في سوح القتال ، لانذكر هذا من من باب التعصب ضد أوربا ، ولكنه الواقع الذي لايمكن تغطيته !! بل إن هناك بعض الأشعار والأناشيد الدينية كانت ترافق الجنود في كثير من الحروب الإستعمارية الحديثة . والأمر نفسه يقال بالنسبة للمسلمين في ردهم للعدوان الأوربي الحديث . فكان الدين المصدر الأول لشعرائهم وخطبائهم وقادتهم ، وكان هذا قبل أن يتمكن الأوربيون من السيطرة على العالم الإسلامي وإضعاف الشعور الديني والقيم الدينية لدى المسلمين .

وإذا كان الدين عقيدة شاملة ومثلاً أعلى للقيم . يتمسك الإنسان بأهدابه ، فيهذب روحه وسلوكه ، ويجعل منه أداة عطاء ، خير لنفسه وبني جنسه . فتصبح الحياة - بناء على مايرسخه الدين في نفس هذا الإنسان - ساحة تنافس شريف نحو المثل الأعلى ، تتلاشى فيها (قيم الصراع التي تغذيها النوازع الفردية والظلم والإزدراء ، فيعيش الإنسان مع أخيه الإنسان يربطهما إحساس واحد بإنسانيتهما ، وإحساس واحد بأنهما وجدا في هذه الحياة لكي يؤديا مهمة الإستخلاف الإلٰهي في الأرض .

في هذه الأجواء الرحبة تنطلق الأحاسيس الإنسانية والمواهب الإنسانية فترصد الكشوفات التي يحققها الإنسان في عالم الحب والإخاء ، وعالم السعادة الإنسانية في ظل العدالة والمساواة ، ويجتهد الإنسان في استثمار الأرض وإعمارها ، بعد أن أصبحت هذه الأرض مهيأة في باطنها وظاهرها لاحتضان الإنسان ومدّه بالخيرات ﴿ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض﴾ ٩٦ الأعراف .

من هنا يأتي الفن ليتجاوب مع هذه الأصداء ويحتضن القيم التي ينادي بها الدين . والفن في أعلى مراتبه وأمثل غاياته لايطمح في أكثر من هذه القيم ، وهو في الفترات التاريخية التي اقترب من هذه القيم استطاع أن يحدث من التأثير في

مظاهر الحياة وأعماق النفس ، مالم يستطعه في الفترات التي تحرك فيها بعيداً عن هذه القيم (٦) ، وتستطيع أن تقول أنه قد سقط في الحضيض وساعد على إفساد المتعة والإحساس بروعة الحياة حين سار في طريق مضاد لهذه القيم الدينية .

عالمان متجانسان ، عالم الدين وعالم الأدب ، كل منهما يهدف إلى تجميل الحياة وإعطائها قيمة وهدفية ، وكل منهما يهدف إلى إسعاد الإنسان وجعله قيمة كبرى في هذه الحياة ،وهو يكون هذه القيمة حين يتجاوب مع هذين العالمين ، فمن الدين يستلهم القيم ، وفي الأدب يجسّد هذه القيم ويسير على هداها .

إن قيم (الحق والخير والجمال) ، الحق في الفكر، والخير في هدفية السلوك ، والجمال في المتعة والإحساس والعواطف ، هذه القيم التي تتعانق جميعها ، ولا ينفصل أحدها عن الآخر ، هي نفسها هدف مشترك بين الدين والأدب والفن ، وبالذات الفن والأدب الإسلامي (٧) ؛ وهو يختلف عن الآداب والفنون التي نظرت إلى الجمال نظرة مجردة ، وعزلته عن قيم الحق والخير ، بل إن بعضها جعل الجمال قيمة مطلقة بديلاً عن الحق والخير . أما الإسلام فهو في الوقت الذي يُعنى بجمال الطبيعة وجمال الجنس، وبالجمال المادي بشكل عام ، يُعنى كذلك بجمال القيم ، ويهدف إلى تجسيدها من خلال مصادره الدينية التي يقف القرآن على قمتها ، ومن خلال أداته الخلّاقة ، الفن والأدب .

إن للعدل قيمة جميلة ، وللحق قيمة جميلة ، وللكرامة والشرف والوطن والحب قيماً جميلة كذلك ، وهي قيم ربما تفوق قيم الجمال المادي البحت. وليس القبح من وجهة النظر الإسلامية ، والأدب الإسلامي ، قبحاً مادياً مضاداً لقيم الجمال المادي ، بل هو قبح القيم أيضاً ، فالفحشاء السياسية والإقتصادية والرذيلة والزنا والكذب والغش والرياء والعدوان والظلم (قيم) قبيحة ، إن صح اعتبارها قيماً !! (٨) يجتهد الإسلام والفن الإسلامي في محاربتها وتبشيع صورها وقلعها من الحياة ، أو التخفيف من وجودها على الأقل ، لأن وجودها في بعض الأحيان

يساعد على البحث عن قيم الحق والخير والجمال ، ويثبت للإنسان إنسانيته الهادفة الباحثة والمسؤولة ، والمنتصرة في تجربة الصراع مع قوى الشر والباطل والقبح . ولقد قيل بأن (خير وسيلة لمحق الباطل هو التفنن في تمجيد الحق)(٩) ومثله القول بأن خير وسيلة لتمجيد الحق هو التفنن في تبشيع الباطل !! .

وفي رأي كثير من الباحثين في شؤون الفن والأدب ، أن الفن لابد أن يكون مثل الدين قائماً على قواعد الأخلاق ، يقول جويو (إن الروح الأخلاقي عند الفنان كعبقريته يجب أن ينبعا معاً وفي وقت واحد من أعماق طبيعته . . وإن الفن غير الأخلاقي هو على كل حال أحط مرتبة ، حتى من وجهة النظر الفنية الخالصة)(١٠)

ومامن شك في أن القضية الأخلاقية في الفن لايقصد بها الوعظ والإرشاد المباشر ، بل للفن أدواته التصويرية الخاصة في نقل الإحساس الأخلاقي وتعميقه في النفس الإنسانية . ولعله بسبب من هذا كان كتاب الإسلام الأكبر يعمق هذا الإحساس من خلال صوره الفنية وأساليبه النفسية المؤثرة وقصصه التي توحي بالعبرة والهدف إيحاء شفافاً .

وبهذا يكون الأدب الإسلامي يمرر هدفه الأخلاقي من خلال عالم ممتع وجميل بعيداً عن الشعارات والدعاوات المجردة ، أو المفاهيم المباشرة .

ثمة جدل يثار في الدراسات النقدية لنظرية الأدب مفاده أن الدين أو الأيدلوجيا تمثل نظاماً من المفاهيم والتصورات ، أو موقفاً فكرياً محدّداً ، فهي إذن محددة ومتعينة ، في حين أن الأدب والفن بعامة طليق لايمكن أن يكون محدوداً ، بل هو متمرد على كل الحدود (١١) .

والحق أن هذه المقولة لاتصدق - إذا أمعنا النظر فيها - لامن الناحية العملية ولامن الناحية النظرية . فمن الناحية النظرية أنه إذا صدق جزء من هذه المقولة مع بعض الأيدولوجيات البشرية ، فإنها لاتصدق مع الدين ومع العقيدة الإسلامية خاصة.فهي عقيدة ليست محدودة ، بل ذات نظرة شمولية غير محدودة بزمان ومكان ، تنفسح لأشواق الإنسان الروحية المطلقة وتجيب على تساؤلاته الفلسفية ،

وتعينه على العيش في حياة كريمة عادلة .

صحيح أن بعض الخطوط في العقيدة الدينية ثابتة وغير متطورة ، وصحيح أن القيم الأدبية ، الشكلية خاصة،متطورة ، ولكن هذا التطور الدائم في الشكل الفني يدخل في دائرة المباح في نظرية الأدب الإسلامي ، طالما عبرعن ضرورة داخل البناء الفني .

وبهذا يزول هذا الإشكال الذي كان مصدره حركة الفن الدائمة وتناقضها مع بعض الأيدلوجيات أو الأديان التي ترفض هذه الحركة وتقيد الفن والأدب بقيود لاسبيل له معه في الحفاظ على خصوصيته .

وفي بحثنا عن الصلة العضوية بين الدين والأدب وتاريخية هذه العلاقة منذ أقدم العصور يجب أن نزيل وهماً علق في أذهان الكثير من الناس،وهوأن من الصلات بين الدين والأدب ، أن كل واحدٍ منهما يستهلم مفاهيمه من الغيب ومن الأجواء العليا، ومن السماء ، تجد هذا في تصورات العرب القدامى لطبيعية الخيال الشعري وارتباطه بعوالم الجن والشياطين ، كما تجد تأسيسات هذا التصور في النظرية الرومانسية للأدب ، حيث جعلت من الشاعر عبقرياً ملهماً ، ورفعته إلى درجة النبوة .

والحقيقة أن في هذا التصور شيئاً كثيراً من التجوّز ؛ صحيح أن الأدب نتاج الروح والمشاعر العليا في الإنسان ، وأنه ليس نتاجاً عقلياً بحتاً ولا مادياً بحتاً ، ولكننا - بناءً على التصور الإسلامي للإنسان ولأدبه - لايمكن أن نقرن بين الشاعر والنبي إلا بشيء من التجوّز على أساس أن كلاً منهما صاحب رسالة وهدف ، وحادٍ ومبلغ ، ولكن مسألة مصدر الإلهام لكل واحد منها مختلف تمام الإختلاف . فالنبي إنسان اختاره الله لتبليغ رسالة دينية واضحة المعالم ، والشاعر إنسان ممتاز يعبر عن تفاعله بالحياة ، ووظيفته إزاء الحياة ، بأدوات فنية متميزة ، ويتجاوز في تصوراته حدود الواقع المادي إلى مافوق الواقع ، كما يمكن أن يرسم تصوره الخاص عن المستقبل ، ولكنه - في الأحوال كلها - لايلتقي مع النبوة في مصدر الإلهام المباشر ، الذي هو

خالق الوجود سبحانه وتعالى .

وهذه قضية واضحة لاتحتاج إلى تأكيد ، ولكنها تتكرر كثيراً في الدراسات النقدية الأوربية والعربية المتأثرة بأجوائها وتوجهاتها .

إن ربطنا بين الدين والأدب ، في الحقيقة ، ربط بين الشاخص وظله ، سواء أكان هذا في الإبداع الأدبي أم في الدرسة الأدبية والنقدية.فلقد أصبحت هذه الدرسات تُعنى بالمكونات الشخصية لذات الأديب والمؤثرات العامة في أدبه ، وهي تستعين بذلك كله في تحليل نفسيته وفهم أدبه ، وهي تدرس بيئة الأديب وتربيته وثقافته ، ومامن شك في أن التصورات الشمولية للدين تلقي ظلالها الكثيفة على هذه البيئة والتربية والثقافة ، وماهذه الجزئيات الحياتية إلا آثار للتصور الديني عن الكون والحياة والإنسان . وبسبب من هذا تختلف الآثار الأدبية لشاعر هندي هندوسي عن شاعر أوربي مسيحي ، أو شاعر مسلم ؛ ومصدر هذا الإختلاف ليس الطبيعة المادية وحدها ، بل البيئة والثقافة المتأثرة بالتصورات الدينية ومايترتب عليها من حركة وتفاعل الحياة .

وإذا صح لنا أن نستعير التعبير الماركسي ، فإننا نقول بأن الدين هو البنية التحتية – وليس الإقتصاد كما تقول الماركسية – التي تلوّن كل نشاط حياتي بلونها وتحركه بدوافعها ، وهي دوافع تتجاوز الدوافع النفعية الآنية ، إلى التفاعل مع المجتمع والكون ، . بل إنها تتجاوز ذلك إلى ربط التحرك الحياتي بماوراء هذه الحياة. وما الأدب إلا النشاط الفوقي لهذه البنية ، أو هو جزء من هذا النشاط على وجه الدقة .

وفي الأحوال كلها لايمكن أن نعزل هذها النشاط عن المؤثر الأكبر له ، وهو العقيدة ، أو الأيدلوجية التي ينتمي إليها المجتمع . وهذا ماأكده الباحثون في نظرية الأدب من انتمى منهم إلى المدرسة الرأسمالية أو المدرسة الشيويعة (١٢) .

ننتهي ذلك إلى القول مع دني هويمان (إن الدين هو ألف باء الجمالية وياؤها، فالفن يبدأ وينتهي بالمقدس).(١٣) المقدس بنظرته ورؤيته الشمولية والأدب والفن بتعبيرهما وتصويرهما لهذه النظرة أو الرؤية .

إحالات

١ - د . عبد الباسط بدر ، مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي ، دار المنارة ، جدة ، ط ١ ، ١٩٨٥ ، ص ٢٥ ، ومابعدها .

٢ - محاضرات في نظرية الأدب ، دار البعث ، الجزائر ، ط١ ، ١٩٨٤ ، ص ٩٩ .

٣ - د . محمد أحمد حمدون ، نحو نظرية للأدب الإسلامي ، دار المنهل ، جدة ، ط ١ ، ١٩٨٦ ص ٢٩ .

٤ - المصدر السابق ، ص ٣٠ .

٥ - د . بنت الشاطىء ، قيم جديدة للأدب العربي القديم والمعاصر ، معهد البحوث والدراسات العربية القاهرة ، ط ١ ، ١٩٦٦ ، ص ١٨٣ .

٦ - د . نجيب الكيلاني ، الإسلامية والمذاهب الأدبية ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ط٢ ١٩٨١ ، ص ١٦ .

٧ - من محاضرة الأستاذ صلاح الدين السلجوقي ، (أثر الإسلام في العلوم والفنون) ، ينظر المصدر السابق ، ص ٤٧ ، ٤٨ .

٨ - محمد قطب ، منهج الفن الإسلامي ، دار الشروق ، بيروت ، ط٦ ، ١٩٨٣ ص ٩٣ .

٩ - تعبيرات فنية لحسن الحسيني ، مجلة التوحيد ، ع ٣٢ ، ٣٣ ، ١٩٨٨ ، ص ١٦٣ .

١٠ - توفيق الحكيم ، فن الأدب ، مكتبة الأداب ، القاهرة ، ط ؟ س ؟ ، ص ٧٥ .

١١ - د . عز الدين اسماعيل ، الشعر العربي المعاصر ، قضاياه وظواهره الفنية والمعنوية ، دار العودة ، بيروت ، ط٣ ، ١٩٨١ ، ص ٣٧٧ .

١٢ - مع استثناء بعض الآراء النقدية التي تعزل الأدب عن الحياة ، وهي آراء ما عاد لها كبير أثر في الإتجاهات الأدبية المعاصرة ، ينظر ، نظرية الأدب ، أو ستن وارين ، ورينيه ويليك ، ص ١٩ (ترجمة محيي الدين صبحي) .

١٣ - علم الجمال ، الشركة الوطنية ، الجزئر ط ؟ ، س ؟ ، ص ١٨٥ ، ترجمة ظافر الحسن .

مجالات الأدب الإسلامي

إن المطّلع على المذاهب الأدبية الحديثة في أوربا يجد أنها كانت وليدة ظروف اجتماعية واقتصادية وفكرية ونفسية خاصة ، وأنها كانت تتغير بسرعة على ضوء تغير هذه الظروف ، ويمكن لهذا المطلع أن يرى أيضاً أن أياً من هذه المذاهب ، لم يكن من السعة والشمول بحيث يشمل مساحة واسعة من المكان أو الزمان ، أو الإنسان بعقله ونفسه ومشاعره وكيانه ، بل كان كل واحد من هذه المذاهب يمثل تضخيماً لجانب من هذه المساحات ، ويهمل الجوانب الأخرى .

ومن هنا تأتي ضرورة الحديث عن مجالات الأدب الإسلامي باعتباره يمثل مساحة واسعة متكاملة في المكان والزمان والنفس .

فمن حيث المساحة المكانية فإن الإسلام لايعرف الحدود ، فالأرض كلها ميدانه،والشعوب كلها هدفه ، يستوي فيهم عرب هذه الشعوب وعجمها،أسودها وأبيضها.والفكرة الإسلامية تحتضن الآن شعوباً تمتد من (طنجا) غرباً حتى (جاكرتا) شرقاً ، وتشتمل على مساحات واسعة شمال وجنوب هذا المحور .

فهناك أجناس جنوب شرقي أسيا ، وهناك الهنود والأفغان والفرس والترك والعرب والأفارقة . وأدبُ هذه الشعوب،بلغاتها المختلفة أدب إسلامي ، بمقدار صدوره عن الإسلام ، واحتياجه منه . ولقد مرّت قرون طويلة على هذه الشعوب وهي تستظل بظل الإسلام وتصدر عن عقيدته في فكرها وأدبها وسلوكها ، غير أن طارئاً قد طرأ على هذه الشعوب جعل التزامها بالإسلام يصيبه بعض الوهن والغبش، ولكن عودتها إلى ذلك الظل بكل مساحته أمر ممكن ، بل هي تتجه إليه بخطى ملحوظة .

وقد يوسع الأدب الإسلامي من مساحته المكانية هذه فيشمل أدب الشعوب غير الإسلامية في قارات الدنيا الأخرى ، كلما التقى أدبها بالتصور الإسلامي للحياة

وهو لقاء قد لايكون لقاء كلياً ، لكنه - على أية حال- يشكل خطوة ما نحو ذلك التصوّر ، يستقبله الإسلام ويباركه ويحتضنه ليحقق مزيداً من التعمق في حدود ذلك اللقاء .

ولهذا ترى بعض كتاب النظرية الإسلامية للأدب يوردون في كتبهم بعض النماذج من الشعر والقصة والمسرح لكتاب أسيويين وأوربيين غير مسلمين ، كما فعل الأستاذ محمد قطب ، والدكتور عماد الدين خليل . وهذه خطوة تعيد للنظرة الإسلامية سعتها الحقيقية من الناحية المكانية والمفهومية ، لأنها تحتضن كل توجه إنساني يلتقي بالفكر الإسلامي التقاء كلياً أو جزئياً ، بل ترحب بكل أدب لايتعارض وهذا الفكر ، مع وضوح موقف الإسلام من القاعدة الفكرية أو الفلسفية التي ينتمي إليها هؤلاء الأدباء ، هذه القاعدة التي لم تنعكس - في هذه المرة - على أدبهم .

وهذا خلاف المذاهب الأدبية الأوربية التي ضيّقت مساحتها المكانية إلا اصداء خافتة منبهرة هنا وهناك ، سرعان ماتتنكر لها بيئتها وترتد إلى عالمها الخاص ، وطابعها الخاص .

أما المساحة الزمانية فهي تتسع للوجود التاريخي للإنسان على وجه الأرض ، وتمتد إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها . فيمكن أن يقبل الإسلام آداب العصور الخوالي ، مادامت لاتتعارض وتصوره للحياة ومنهجه فيها ، أو كانت تلتقي مع هذا التصور والمنهج لقاءً جزئياً .

والحق أننا نجد كثيراً من النماذج من الأدب العربي في العصر الجاهلي ، وكثيراً من آداب الأمم السابقة للإسلام ، مايمكن قبوله في ساحة الأدب الإسلامي من حيث روحه الإنسانية العامة التي تلتقي والرؤية الإسلامية للحياة والإنسان ، القوة الكبرى المنظمة للكون والحياة .

وأما الفترة التاريخية التي أَظلّ فيها الإسلام الكون ، فهي فترة واسعة تمتد إلى خمسة عشر قرناً ، وهي فترة قيل فيها أدب كثير ، وكتب فيها أدب كثير ومتنوع ،

وعاش فيها الأدباء تجارب عميقة عبّروا فيها عن أحاسيسهم من خلال تصور الإسلام للحياة . وهذا يشكل معيناً خصباً للأدب الإسلامي ونظريته .

قد نعترض على المسار السياسي لهذه الحقبة الزمنية الطويلة،ونرفض بعض التوجيهات السياسية في العصر الأموي أو العباسي أو الحديث ، ولكن الحياة العقائدية والروحية للأمة كان ومايزال رائدها الإسلام ، والمؤثر الأعظم في تحركها هو الإسلام .

إن الأدب الإسلامي في هذا التاريخ الطويل ، ليس وقفاً على الشعر الذي قيل في مدح الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) ولا على الشعر الذي رافق الفتوحات الإسلامية ، ولاعلى الشعر الصوفي أو شعر الحكمة . إنه يضم هذه النماذج بلا شك، ولكنه يضم نماذج من الأدب أخرى ، قد لايتصل موضوعها بالأفكار أو السلوكات ، بل يترشح فيها الجانب الوجداني لتكون له الصدارة ، وإن كان هذا الجانب لايتعارض في أي شكل ، والأفكار والسلوكات الإسلامية .

ولقد لاحظت على بعض الدراسات التي تُعنى بنظرية الأدب الإسلامي ، أنها تقفز – وهي تمثل للأدب الإسلامي – من العصر الإسلامي الأول ، في عصر البعثة إلى العصر الحديث الذي نما فيه الأدب الإسلامي ، والذي كان خاضعاً لظروف التحدي المعاصر ، بكل مايبعثه هذا التحدي من روح الأصالة والتفرد والعودة إلى خصوصيات الذات .

إن مثل هذا التوجه يفقد الأدب الإسلامي تجارب عديدة من الشعر والخطابة والرسائل الأدبية ، والمقامات ، وأنماط النثر الأخرى التي كُتبت في هذه الخمسة عشر قرناً الإسلامية .

فإذا كان الأدب الإسلامي من الناحية المكانية والزمانية ، كما أشرنا،يتسع لآثار غير المسلمين ، لأنها تلتقي وتصوره جزئياً أو كلياً ، أو لاتتعارض وهذا التصور ، فهو أولى أن يتسع للآداب التي أنتجها أدباء مسلمون ، وهي آداب إن لم تحمل الهمّ

الإسلامي ، فقد عبرت عن مشاعرها الخاصة ، وأحاسيسها الخاصة من وجهة تصور تتناقض مع الإسلام ، إن لم تمتح منه وترتشف من توجيهاته .

ولايمنع أن يكن هذا الأديب أو ذاك قد خرج في مرحلة من مراحل حياته عن التصور الإسلامي ، أو السلوك الإسلام ، ولكن هذا التصور أو السلوك لم يخرجه من دائرة الإسلام كلياً ، ولو رصدت رصداً استقرائياً العدد الهائل من الأدباء الذين خرجوا - جزئياً - عن هذا التصور أو السلوك ، لوجدت أغلبهم ، إن لم نقل جميعهم ، قد عادوا إلى حظيرة التصور الإسلامي ، من خلال مفهوم (التوبة) في الإسلام،وهو مفهوم واسع تذهب معه كل الإنحرافات حتى لوكانت كبيرة باستثناء الشرك .

إن شعراً ، مثل الشعر العذري ، لاأظن إلا أن الإسلام يقبله ويحتضن تجاربه، لأنها تجارب وجدانية صادقة ، كان الإسلام ذا تأثير بالغ فيها، ولولا الإسلام لكان هذا الأدب (إباحياً)أو(حسياً)،وهو نتاج بعض النفوس التي انتمت إلى الإسلام ، ولكنها خضعت في (مرحلة) من حياتها إلى (الهوى) وإغراء الشيطان .

إن تجربة عاطفية عميقة مثل تجربة (الصمّة بن عبد اللهالقُشيري) أحق أن تدرج ضمن الأدب الإسلامي ، مثلها مثل كثير من نماذج الشعر العذري ، لأنها نتاج الروح الإسلامية عندما تنفعل بالحب الصادق العفيف ، وحينما تستقبل في تعاملها الحياتي كيان المرأة ، هذا الكيان الكبير في حياة الإنسان .

ومن الخير لنا أن نستحضر هذا النص من حماسة أبي تمام للتعرف على مصداقية الدعوة إلى قبول هذا (الغزل) في دائرة الأدب الإسلامي :

- حَنَنْتَ إلى ريّا ونفسك باعدتْ ... مزارك من ريّا وشِعْباكما معـا

فما حَسَنٌ أن تأتي الأمرَ طائعاً ... وتجزَعَ أنْ داعي الصّبابة أسْمعـا

قِفا ودِّعا نجْداً،ومنْ حَلَّ بالحمىٰ ... وقلّ لنجدٍ عندنا أنْ تُودَّعـا

وليستْ عشيّاتُ الحمىٰ برواجعٍ ... عليكَ،ولكن خلِّ عينيك تدمعـا

ولمّا رأيتُ (البِشْرَ) أعرض دوننا ... وحالتْ بناتُ الشوقِ يَحْنِنَّ نُزَّعـا

بكتْ عيني اليُمنى،فلما زَجرْتُها عن الجهل بعد الحلم ، أسْبلتا معاً
تلفتُّ نحو الحيِّ حتىٰ وجدْتُني وجعْتُ من الإصغاءِ لِيْتاً وأخْدعا
وأذكرُ أيامَ الحمىٰ ، ثم أنثني على كِبدي من خشيةٍ أنْ تصدّعا (١)

هذه هي المقطوعة كلها ، وهي على قصرها تمثل تجربة إنسانية صادقة،تجربة الصراع بين الإرادة والقلب ، إرادة الصّمة التي قررت ترك نجد بعد المطالب المعجزة لعمه لقاء تزويجه (ريّا).والقلب الذي بقي يتلفت بعد قرار الرحيل مغاضباً،والكبد التي بقيت تتصدع،لاهي قادرة في التأثير على الإرادة ، ولا الإرادة بمستجيبة لنوازع هذه الكبد !!.

ولم يكن الإسلام يوماً ضد واحد من هذين المتصارعين ، ولكنه وَازن بينهما في تعادلية عجيبة ، وتناسق شفيف . وليس هذا موضعُ بسط القول في هذه القضية. والذي نريد تقريره هنا هو أنه من الخسارة الكبيرة أن ندع جانباً هذا المخرون الضخم من المشاعر في تجربة الشعر العذري الذي وضه الإسلام واحتضن منازعه ، وأحسب أن (الجديّة) عند إخواننا نقاد نظرية الأدب الإسلامي من جانب،وأولوية موضوعات الصراع مع القوى المضادة للإسلام من جانب آخر،جعلتهم يُرجئون البت في قضية هذا الشعر الغزلي العفيف ،وأظن أن الوقت سيحين لتملّي هذه التجارب الإنسانية العميقة،خاصة بعد الإنتهاء من مرحل البحث عن الأصول التنظيرية للأدب الإسلامي .

ومسألة ثانية تشبه هذه المسألة نالها العسف من النقاد غير الإسلاميين ، وتركت ظلالها على الإسلاميين أيضاً ، وهي الحكم الذي كان يصدر دائماً على شعر الحكمة بعزله عن دائرة الشعر ، وما الأمر كذلك في الشعر العربي ولا في الشعر العالمي ، فمن شعر الحكمة ما ارتبط بشخصية قائله ، ومثّل تجربة حياتية متحركة . وليست مفاهيم منعزلة عن هذه الشخصية . وذلك مافعله المتنبي – مع اختلافنا معه في بعض المواقف والتوجهات – في هذه المقطوعة الفريدة . . الفريدة

في التصاقها بالنوازع النفسية للمتنبي ، وصدقها في تصوير هذه النوازع ، وانسجامها مع التصور الإسلامي ،أو عدم معارضتها له في الأقل . ، وهي المقطوعة التي قال عنها شرّاح المتنبي بأنه وفّقَ فيها كل التوفيق ، حتى كأنه تلقّاها من ذات الرجع – السماء – !!.

صَحِبَ الناسُ قبلنا ذا الزمانا   وعناهم من شأنه ماعنانا
وتولّوا بغصّةٍ كلّهم منه   وإن سرَّ بعضهم أحيانا
ربّما تحسن الصنيع لياليه   ولكن تكدّرُ الأحسانا
وكأنّا لم يرضَ فينا بريْبِ الدهر   حتى أعانهُ مَنْ أعانا
كلما أنبتَ الزمانُ قناةً   ركّبَ المرءُ في القناةِ سِنانا
ومرادُ النفوسِ أصغر من أن   نتعادىٰ فيه ، و أن نتفانىٰ
غير أنّ الفتى يلاقي المنايا   كالحاتِ ولا يلاقي الهوانا
ولو أنّ الحياةَ تبقى لحيٍّ   لعَدَدْنا أضَلَّنا الشجعانا
وإذا لم يكن من الموتِ بدٌّ   فمنَ العجز أنْ تكونَ جبانا
كلّ مالم يكنْ في الأنفسِ   سَهْلٌ فيها إذا هو كانا (٢) .

إننا نقبل هذا النوع من الشعر في دائرة الأدب الإسلامي ، بينما نتحفظ في قبول شعر قيل في الفتوحات الإسلامية ، وقائله لم يصدر عن روح متشعبة بمفهوم الجهاد ، أو التغرب في سبيل الله . وهذا يصدق على قصيدة مالك بن الريب التي يقول فيها :

تذكرت من يبكي عليّ فلم أجد   سوى الرمح والسيف اليمانيّ باكيا

فهي لاتعرض أمامنا مشاعر مجاهد تغرّب عن الأهل والوطن ، وباع نفسه لله، فلا يهمه بعد ذلك على أي جنب كان مصرعه ، بل يضخم أمامه شبح الموت ، وتكبرفي عينيه صورة بناته وأهله . ولايعني هذا أننا نحجر على الشاعر أن لايحس بهذه المشاعر الكريمة ، ولكننا نستغرب من تضخيمها في وقت يجب أن يتضخم فيه

ثواب الله ووعده ، لتهون محنة الفراق ، والموت بعيداً عن الأحبة والأهل .

ومن حسن الحظ أن هذا النمط من الأحاسيس في شعر الفتوحات يكاد يكون نادراً،نظراً لوضوح الأهداف لدى المجاهدين من الشعراء ، لأن المشاعر التي يبعثها روح الجهاد في الإسلام تكاد تنسي الإنسان علائقه في الدنيا ، وإذا ما استحضر الإنسان هذه العلائق ، فإنها تذوب في غمرة اللقاء المنتظر الكبير . . اللقاء بالله .

هذه الأحاسيس هي التي جعلت من شاعر مُبتلى بالمداومة على شرب الخمر ، وسجين بسبب تعاطيها ، مثل (أبو محجن الثقفي) يخرج من السجن مباشرة إلى سوح الجهاد ، لينال شرف الشهادة !!

إذن فالمساحة الزمنية للأدب الإسلامي عريضة . . . . .

وغير مقتصرة بالتأكيد على ماسمي بالشعر الديني ، وقد التفت بعض الباحثين في نظرية الأدب الإسلامي إلى هذا ، فتحدث عما سمّاه بالجذور الأدبية لهذه النظرية (٣) ومثّل الدكتور نجيب الكيلاني لنماذج من الأدب العربي القديم ، في كل من كتابيه (الإسلامية والمذاهب الأدبية)(٤) و(حول الدين والدولة)(٥).وهي نماذج لاتتوقف على الشعر وحده ، بل تتعداه إلى الخطابة والقصص وفنون النثر الفني الأخرى .

إننا نجد في أدب المذاهب الإسلامية التي كانت تعارض السلطة الرسمية ، الشيء الكثير من تصورات الإسلام ، مع صدق الإحساس بالمظلومية والعسف الذي نال هذه المذاهب من الحكام .

وبهذا فنحن بحاجة إلى جمع مختارات من هذا الأدب تمثل شعر وخطابة هذه الجماعات ، بالإضافة إلى نماذج من القصص ، ونماذج أخرى من الأدباء المغمورين الذين لم تُسلّط عليهم الأضواء ، خاصة ونحن نعلم أن عملية إحياء التراث قد خضع جانب منها لتصورات المستشرقين وتوجيهاتهم . وبسبب هذه التوجيهات طُمست النتاجات التي تمثل الأدب الإسلامي ، وشُجع نشر أدب الشك والزندقة والفساد والإنحراف .

ومهما يكن ، فنحن واجدون بعضاً من التصورات الإسلامية حتى في نماذج الأدباء الذين عُرف عنهم الإنحراف في مرحلة من مراحل حياتهم .

فهل نتوقع من مختارات مثل مختارات أدونيس من الأدب القديم ، غير البحث عن قيم (الحداثة) كما يفهمها هو ؟ ومما لاشك فيه أن المختارات التي ندعو إلى جمعها سوف تسهل على الناس التعرف على معالم النظرية الإسلامية للأدب ، متمثلة بنماذج محددة . ومن المعلوم أن الناس ليسوا جميعاً قادرين على البحث عن هذا الأدب في مظانه القديمة،بل وحتى الحديثة منها .

إننا من الناحية المكانية والزمانية ، نقسّم الأدب تقسيماً فكرياً،كما يرى الدكتور أحمد بسّام ساعي (٦)،فهناك أدب إسلامي محض أو أدب يلتقي بالأدب الإسلامي جزئياً أو كلياً ، وهو مايسميه بالأدب (الإنساني)،وهناك أدب جاهلي يتعارض وتصور الإسلام ، سواء كان قبل الإسلام أو بعده،وسواء كان في الأرض الإسلامية، أو خارج هذه الأرض.وبهذا تلغى الإعتبارات المكانية والزمانية ، ويبقى الطابع أو الروح التي يطبع هذا الأدب أو ذاك بميسمها وتوجيهاتها .

ولعل الجانب المهم الذي لم نُشر إليه من مجالات الأدب الإسلامي ، هو مساحة التحرك النفسي الذي يتناسب وطبيعة هذه النفس التي صورها الله في كتابه الكريم ، وهو تصوير وأخبار صادق لانطمئن إلى صدق أي حديث غيره ، سواء في الكتب السماوية المحرّفة أو النظريات الفلسفية أو النفسية التي أنتجها تصور بشر .

إن النفس أو الروح - وهما يتطابقان في الدلالة أحياناً - عالم رحب واسع لانستطيع أن نحدد أبعاده على الرغم من أننا (هي) وعلى الرغم من حديث خالقها عنها !! ولهذا ترانا نتلمس طريق الأدب للإقتراب من هذا العالم القريب البعيد !! .

وبناء على هذا العالم الواسع (الغامض) للنفس فقد فشلت المذاهب الأوربية كلها في تصوير عالمها،حتى تلك المذاهب التي جعلت عالمها ، عالم النفس وأسرارها وحده ، وحين نتحدث عن مجالات الأدب الإسلامي في هذا الميدان ، فإننا سنرى أن التصور الإسلامي للنفس سيساعد على الإنطلاق مع هذه النفس،فلا يقيدها في عالم (الواقع)،أو عالم (اللاواقع)،سيتركها تتحرك على سجيتها وتطير في العوالم كلها دون حواجز أو علامات مرور ، إلا العلامات التي تهتدي إليها بفطرتها،وللفطرة في هذه النفس ضوابطها التي تنتظم بالضوابط الموحاة من السماء ، وتنسجم معها .

سترفرف هذه النفس في عوالم الإحساس بالجمال وتتناغم مع مظاهر هذا الجمال في الطبيعة الواسعة الأرجاء ، فتشخص جوامدها وتتناغى معها،لأنهما معاً ، عالم النفس وعالم الجماد ، مخلوقان بيد واحدة ، وإن اختلف التوجيه والهدف والتكوين .

وستغزو هذه النفس عالمها نفسه ، عالم الإنسان الداخلي ، فتصور أحاسيسه ومشاعره ، حبه،وأماله ، صراعاته ، وإخفاقاته ، كدحه الدائم المستمر نحو هدفه ، خيالاته الجامحة ، تجاربه الفاشلة ، سقوطه وهفواته ثم انتصاراته على هذا السقوط والكبوات .

عالم هذه النفس كبير في حقيقته . وكبير من حيث تعامله مع عوامل أخرى ليست محدودة ، العالم المادي الذي يحيط به ، والعالم البشري الذي يتعامل معه، والعالم الماورائي الذي يدرك كنهه ، ولكنه لايستطيع أن يحدّه بحدود . أو يتلمسه بحواس ، الأحواس البصيرة التي يحاول تلمسها ، وماهو بقادر !! .

والميزة الكبرى للفن الإسلامي ، في هذا المجال ، كما رأى الأستاذ محمد

قطب أنه (يُعنى عناية خاصة بحقيقة الشمول والتكامل في النفس البشرية ، فلا يحب مثلاً - أن يَعرض الجانب المادي من الإنسان وحده بمعزل عن الجانب الروحي . ولايحب أن تعرض الصراعات الإقتصادية والطبقية كأنها الحقيقة الكاملة للحياة البشرية،وتغفل بجانبها القيم المعنوية والروحية والأشواق العليا، لأن ذلك بتر للحقيقة البشرية وتشويه لصورتها) (٧) .

وهذا ماوقعت فيه المذاهب الأوربية الحديثة التي كانت في أغلبها توجّهاً نحو الأرض ، وقطعاً للروابط مع السماء ، التصاقاً بالأرض وعُزوفاً عن النظر إلى أعلى . وإذا كان بعضها قد تخلص من علاقات المجتمع الأرضية ، وتعلق بعوالم النفس ، فإنه قطع كل صلة لهذه النفس بعوالم السماء ، وحين فعل ذلك فقد قتل هذه النفس أو حددها بعالم ضيق لايتجاوز حدودها ! ! .

إن ماأُطلق عليه بـ (الواقعية) في ميادين الفكر والإقتصاد والعلم والأدب ، في أوربا،هو واقعية ليست واقعية ، لأنها تنظر إلى الواقع المحدود الذي تراه وتحسّه ، ولاتتجاوزه إلى ماوراء ، وهي نفسها تدرك أن هذا الواقع ليس هو الوحيد في الوجود،ولكنها تتعامى عن غيره ، انطلاقاً من روح النفع والسيطرة والإستغلال التي تسيطر عليها ، إنها تريد السيطرة على هذا الواقع للإنتفاع منه ، ولاتريد أن تنشغل بغيره ، لأنه في زعمها لايزيد من ثروتها،ولايساعدها على تطوير أدواتها (العلمية) التي تستغلها لمزيد من النفع والسيطرة .

إن هذا الواقع -في التصور الإسلامي- جزء من الحقيقة الكلية العليا،أو هو صادر من تلك الحقيقة (٨).ولايمكن تجاوز الكل والمنبع والمصدر ، إلى الجزء ، اللهم إلا إذا فقد الإنسان وعيه وعقله ، روحه ومشاعره ، وبقي رهين حواسه ، كالحيوان الذي لايقوى إلا على التحرك من أجل إشباع غرائزه .

إننا نرى انطلاقاً من التصور الإسلامي للوجود ،أن الواقعية منتهى الواقعية، هي التعلق بالمطلق الأزلي . ووصف أشواق الروح الصاعدة إليه، والمنتهية إليه ،

مثلما هي التعلق بالواقع الجزئي ، رصده والتفاعل معه ، والإحساس به ، وتوظيفه أحياناً للمنفعة التي هي عالم الماديين والبراكماتيين ، دون أن يتخطوه ، وبذلك فهم يحصرون أنفسهم في عالم طيني ضيق ، ويكابرون بأنهم واقعيون !! .

ومن أغرب مارأيت في الدراسات الأدبية في عالمنا العربي ، أنها تتحدث عن المراحل التي مر بها الأدب الأوربي ، وتسحبها على الأدب العربي ، فتتحدث عن الكلاسيكية ثم الرومانسية ، وتنتهي بالواقعية ، وتستقر عندها ، وكأنها ساحل الأمان الذي كان الأدباء يطمحون في الوصول إليه ، وهم في الحقيقة ، لايريدون من هذا المصطلح إلا بعده الفلسفي المادي الإلحادي ، وليس الفني وحده ، وإلا كيف يمكن تصنيف الجواهري،الشاعر الكلاسيكي المعروف ، ضمن التيار الواقعي ، دون المحظ الفكري المادي الذي يلحدون إليه ؟!! (٩) .

وأخيراً فإن سعة المساحة التي يتحرك فيها الأدب الإسلامي بالإضافة إلى ماذكرنا،تنسحب على أنواع الفنون الأدبية المعروفة،فضلاً عن الفنون التي تستحدث وتنسجم مع طبيعة التصور الإسلامي للحياة . إن الأدب الإسلامي يتوسل بكل فن نظيف يستطيع حمل رؤاه ويعبر عن أشواقه ، ويمنح الأديب حرية واسعة للإبداع وخلق الأساليب التي تخدم أهدافه .

ومهما يكن (فالأدب الإسلامي أوسع من أن يحيط به مذهب محدود ، وأرحب من أن نحصره في قيود من القواعد المحلية أو الطارئة) (١٠)،وهو بالتالي أرحب من المذاهب الأدبية المعروفة جميعاً .

ولعل ضيق هذه المذاهب هو الذي دعا أديباً عربياً مثل توفيق الحكيم أن يقول (إني أكره الفن الذي يُبنى على مذهب ، ولابأس عندي أن يبنى المذهب على الفن)(١١) ولو انطلق الحكيم من التصور الإسلامي الكامل للحياة لما وجد غير الفن الذي يستوحي توجيهاته من الإسلام ، إطاراً لتجاربه المسرحية الكثيرة . وهو في رفضه لهذه المذاهب يبحث عن الحرية في الإحساس والشعور بالبحث والتفكير ، ومامن

شك ، فإنه واقع على مطلبه في التصور الإسلامي لو اقترب من هذا التصور ، وعاش فيه وله .

هذه هي المجالات التي يتحرك فيها الأدب الإسلامي ، وهي مجالات لا نحسب أن أدباً يبلغ سعتها وشأوها عن أي نظرية بشرية ، أو فلسفة أرضية ، مهما ارتقت تلك النظرة أو هذه الفلسفة .

إحالات

١ - شرح ديوان الحماسة للمرزوقي ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ط٢ ، ١٣٨٨ هـ ، ١٩٦٨ م ، القسم الثالث ، المقطوعة ٤٥٤ ، ص ١٢١٥ (تحقيق أحمد أمين ، وعبد السلام هارون) .

٢- شرح ديوان المتنبي - عبد الرحمن البرقوقي ، المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة ط ؟ ، س ؟ جـ ٤ ، ص ٣٧ .

٣ - د . عبد الباسط بدر ، مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي ، ص ٩٨ ومابعدها .

٤ - ص ٢٨٠ ومابعدها .

٥ - ص ٤٤ ومايليها .

٦ - الواقعية الإسلامية في الأدب والنقد ، ص ٤٢ .

٧ - منهج الفن الإسلامي ص ١٢٨ .

٨ - د . أحمد بسام ساعي ، الواقعية الإسلامية في الأدب والنقد ، ص ١٥ .

٩ - انظر أحمد أبو سعد ، الشعر والشعراء في العراق ، دار المعارف ، بيروت ط١ ، ١٩٥٩ ، ص ٥٠ .

١٠ - د . نجيب الكيلاني ، الإسلامية والمذاهب الأدبية ، ص ٤٧ .

١١ - التعادلية مكتبة الأداب ، القاهرة ، ط؟ ، س ؟ ص ١٣ .

الأدب الإسلامي والإلتزام

فكرة الإلتزام،كنظرية لها أبعادها الفكرية والإجتماعية ، لم تكن معروفة في الآداب القديمة . وإن كان مفهومها العام غير بعيد عن أذهان الأدباء وقادة الفكر والإجتماع في العصور الماضية .

ولكنها بدأت تتبلور على يد الرومانسيين في بدايات القرن التاسع عشر،وذلك حين اعتبر كولردج الأدب انقداً للحياة،ولن يتم هذا النقد إلا بفهم الحياة وتفصيلاتها، ثم اتخاذ موقف معين إزاءها،على اختلاف الناس والمذاهب الأدبية في هذا الفهم وهذا الموقف (١) .

ثم اتخذت فكرة الإلتزام أبعاداً محددة أكثر مع ظهور المذاهب الواقعية، وخاصة الواقعية الإشتراكية ، حيث أصبح الأدب معنياً بأن يعبر عن وجهة النظر الإجتماعية والسياسية أو الطبقية على وجه التحديد ، غير أنها غالت في هذا الإتجاه، وألزمت الأديب بالتعبير عن القضايا الإجتماعية ، وحبسته في قفص النفعية وقيدت تفكيره في إطار النظرية المادية التاريخية التي آمنت بها مذهباً في تفسير التاريخ والحياة والكون (٥) .

وبشكل عام فإن أغلب المذاهب الأدبية تجعل للأديب غاية اجتماعية وفكرية إلا أصحاب نظرية الشعر الخالص أو الفن للفن ، فإنهم يعتبرن الأدب غاية بذاته ، وليس من مهمته الإلتزام بأي مذهب أخلاقي أو ديني أو اجتماعي ، ولكننا قد نستقي من أدبهم بعض المعاني التي تحمل وجهة نظر أخلاقية أو فكرية ، وبهذا يكون للمضمون قيمته حتى في نظر دعاة ذلك النوع من الأدب (٣) .

ومهما يكن من أمر أدب اللامعقول ، فإنه صورة من صور الألتزام في التعبير عن لامعقولية الكون – في رأيهم – وفوضى العالم وعبثيته ، كما يرى الدكتور عماد الدين خليل (٤)،ولم نجد – في الواقع – أدباً ذا قيمة في هذا العصر دون أن يعبر عن موقف له وزنه وقيمته في الحياة .

أما رأي سارتر عن عدم التزام الشعر ، على الرغم من أن الأدب الوجودي بشكل عام أدب التزام ، فهو مبني على فهم خاص للغة الشعرية ولعلاقة الشاعر بهذه اللغة التي لايستخدمها في التعبير عن تجربته ، بل يخدمها ، لأن لها عالماً خاصاً لايوظف لهدف أو يعبر به عن الحقيقة ، وهي بذلك تختلف عن لغة النثر العقلية التي تهدف إلى إيضاح الحقيقة والتعبير عنها (٥) .

وهو رأي يعني سارتر نفسه ، ولم يكن من الوجاهة بحيث يلتزم به أحد من الأدباء في العصر الحديث إلا ماندر ، ونحن وإن كنا نفهم لغة الشعر على أنها لغة موجبة ذات طابع موسيقي خاص،ولكننا لانعتبر الشاعر خادماً لها ولعالمها المستقل الخاص ، بل هي وليدة روح الشاعر واستعماله له بطريقة خاصة .

ثم هو رأي يعكس طبيعة الحياة الأوربية واهتماماتها ، لو عاش سارتر مأساة العالم الإسلامي الذي يتخطفه المستكبرون الأوربيون بعد عز وشموخ ، لو عاش سارتر عالمنا بضياعه ونهب ثرواته وظلم حكامه وفقر أهله ، لما أبعد الشعر عن دائرة الإلتزام ، ولعدّه كالنثر – مع اخلاف طبيعة الأداء – في التعبير عن هدفية الحياة وجدوى الكفاح ضد الإغتصاب والتخريب والإستدمار .

وإذا كان الآخرون هم (الجحيم) من وجهة النظر الوجودية ، فلماذا هذا الإلتزام في الشعر من أجل هؤلاء الأخرين ؟! ومادامت الأنا الذاتية هي الهدف الذي يسعى الأدب الوجودي إلى تحقيقه ، فلماذا هذا الإلتزام بذاتية الآخرين وهمومهم ؟ ولعل أصدق مثال على الطابع الأوربي الخاص لهذه الوجودية قول البير كامي الوجودي الفرنسي ، حين سُئِل عن موقفه من قضية الجزائر التي كانت تخوض حرباً جهادية ضد الإستعمار الفرنسي، فقال : (لو خُيّرت بين العدالة وأُمي ، لاخترت أمي) ؟! (٦) فهل هذا تعصب أعمى،أم ذاتية وجودية . أم ماذا ؟!!

وفي الأدب العربي الحديث تبرز مختلف التيارات الأدبية التي يتفاوت نظرها إلى الإلتزام ، كما لاحظنا من أمر الرومانسية ومذهب الفن للفن ، والواقعية الاشتراكية والوجودية ، وهناك من الأدباء العرب من له موقف خاص من قضية

الإلتزام ، فلا هو من أنصار الإلتزام على إطلاقه،ولاهو من دعاة رفض الإلتزام كلياً .

ولنأخذ مثلاً على ذلك الكاتب المسرحي والقصصي توفيق الحكيم ، فهو يرى أن (الفن الملتزم هو حبس الفنان في سجن المضمون) (٧).ويعتبر الإلتزام الطويل بفكرة دولة أو حزب تعطيلاً للفكر ، (لأن الإلتزام الطويل الأمد برأي معين يؤدي إلى الإيمان،والإيمان تعطيل للفكر ، والفكر يجب أن يتحرك ليوجد الفكر) (٨)، ويستثني من ذلك الإيمان بالرسالات السماوية ، لأن هذا الإيمان متعلق باختيار لايتعطل معه الفكر .

ورأي الحكيم هذا متولد من النظرة الضيقة التي عكسها الزام الأدباء بمذاهب سياسية أو اجتماعية محددة لايملكون معها حرية التعبير عن أحاسيسهم الخاصة ، بل يلغون هذه الأحاسيس في بعض الأحيان ، ولهذا تراه يقول (الإلتزام المباح في نظري للمفكر أو الأديب أو الفنان هو في ذلك الذي لايعطل التفكير الحر ولايمنعه من أن يناقشه ويرجعه ويعدله،في أي وقت شاء،سواء كان هذا الإلتزام صادراً عن رسالة خاصة أو رسالة عامة للدولة كلها أو حزب فيها) (٦) .

ومع ذلك فالدارس لأدب الحكيم نفسه لايراه يتخلى عن فكرة الإلتزام ، ولكنه التزام عام بالقضايا الإنسانية الفلسفية والفكرية والإجتماعية ، دون أن يكون هذا الإلتزام معبراً عن دولة معينة أو حزب معين ، أو مذهب سياسي أو اجتماعي معين ، أو حتى دين معين .

وعلى الرغم من أن توفيق الحكيم يعتبر الإيمان بالرسالات السماوية لايتناقض مع الحرية الأدبية ولايعطل الفكر بسبب الإلتزام الطول الأمد ، ولكنه ينظر لهذا الإيمان من الناحية الروحية فقط ، ويفرغ الإسلام من أي مضمون سياسي أو اجتماعي ، لأن الإسلام باعتباره واقعاً سياسياً واجتماعياً ستكون له دولة ، وستكون هذه الدولة دولة الفكرة ، وهو حين يكون كذلك سيكون الإلتزام بفكر هذه الدولة وتوجهاتها تعطيلاً للفكر من وجهة نظر الحكيم ، وإن لم يصرح الرجل باسم الإسلام في هذا المجال .

ثم إن دولة الإسلام لاتمنع أحداً من أن يناقش ويراجع ويعترض مادام يعترض على أفكار البشر التي تخطئ وتصيب ، بل إن النقد والتصويب في الإسلام مما يثاب عليه الإنسان ويؤجر ، فهو بالتالي مظهر من مظاهر الحياة الفكرية في المجتمع الإسلامي ، وسيكون له أثره الإيجابي في ميدان الأدب والفن بلا ريب .

إن الأدب الإسلامي ينطلق من رؤية واضحة يلتزم بها الأديب ، وإن كانت لهذه الرؤية دولة أو مؤسسات ، لأنه ليس من شأن الأدب الإسلامي أن يكون ملتزماً بالإسلام من الناحية النظرية فقط ، حتى إذا تجسد في كيان أو دولة تواجه الحياة وتحل مشكلاتها على ضوء النظرية الإسلامية ، ، قال الأديب المسلم بأنه لايريد أن يقيد فكره ويلتزم بمبادئ الدولة أو الجماعة !! إذ لافرق لدى الأديب المسلم بين حياته في الإسلام قبل وجود الكيان السياسي له ، أو بعد وجود هذا الكيان . ولكن التزام الأديب المسلم هذا التزام ذاتي يشرق من ذات الأديب كما تشرق الأشعة من جرم الشمس ، أو كما يفوح العبير من ورد الربيع ، دون إكراه أو تكلف أو إلزام ، اللهم إلا الإلزام الفطري التكويني ببعث الأشعة أو نشر العطر ! .

وانتماء الأديب إلى الإسلام يتجاوب مع ذاته وفطرته أبعد مايكون هذا التجاوب،فلا يجد في إلتزامه به إلا تعبيراً عن ذاته ووجوده هو ، حتى إذا أريد له أن (يعرّف) نفسه ، قال : أنا الإسلام .

أنا من أهوى ومن أهوى أنا
إننا روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتني أبصرته
وإذا أبصرته أبصرتنا !!

بهذه الروح الشفافة الواجدة التي عبر عنها الشاعر الصوفي ، مع ضرورة إيضاح أن تصوف الأديب المسلم الملتزم هو التصوّف العملي الذي يهب الحياة وقضاياها من روحه الصافية المؤمنة الصادقة المتوكلة مايكسب هذه الحياة صفاءً

ويجعلها أكثر جمالاً وبهجة ، فيتفاعل معها بشوق ويتقرب منها بحب باعتبارها وسيلة لنيل الحب الأكبر ، ولايهرب عن مشكلاتها كما عرف عن بعض نماذج الأدب الصوفي ، أو كما قيل عنه إنه كذلك !! .

وهذا الإنتماء لايعمي عن رؤية الحق ، لأنه انتماء عن وعي و إدراك ، وليس من قبيل الهوى الذي يعمي ويصم ، فهو انتماء إلى الحق الذي يهدي إلى الرشد ، ويمنح الموازين الحق ، والإضاءآت التي تكشف حنادس الظلام حين تكون الظلمات بعضها فوق بعض . . إضاءآت للأديب نفسه ، وإضاءآت لغيره من بني البشر . . ﴿وأن احكم بين الناس بالعدل﴾ فهو بيده الضوء الذي لايخطئ الكشف ، ومعه العدل والقسط وموازين الحق .

ليس الإلتزام في الأدب الإسلامي - إذن - نقيضاً للحرية أبداً ، لأن الحرية الحقيقية هي ألا تعبد أحداً إلا الله ، وهي أن لاتدين لأي أحد سوى الله ، خالقك وبارئك ومصورك ، وألاتكون أسير شخصية أو فكرة أو مصلحة أو مال إلا بمقدار اتصال هذه الشخصية أو تمثيل تلك الفكرة ، أو توظيف تلك المصلحة أو المال للخالق البارئ المصور !! وهذا هو التاريخ الإنساني الطويل أمامنا ، يعرض علينا سلوكات البشر وتحركاتهم وفق تلك الأهداف النظيفة التي تشدهم إلى الإله المطلق ، وكيف كانوا أحراراً وأبطالاً ، كما يعرض علينا صوراً أخرى من السلوكات ، والتحركات وفق الأهداف الأرضية المتنوعة التي لاتقف عند حد بمقدار ما للإنسان من نوازع وغرائز متجددة ! وقد التزم أولئك البشر بهذه الأهداف الأرضية وصاغوا لهذا الإلتزام نظريات ، ولكنها بقيت في الأحوال كلها تمثيلاً لغرائزه أو جرياً وراء هواه ، أو إستجابة لأجواء الإكراه ، أو أجواء الذهان وإفراغ النفس من حرية اتخاذ القرار في ظل المشاعر الجماعية المضببة والتي اتخذت شكل إيدلوجيات أو أهداف إنسانية .

ولايهولنك كثرة العديد . فللأفكار الأرضية سحرها أيضاً ، له غواة ، ولها أدوات تزيين وإضلال ، وشجرتها تزهو وتمرع وتتفرع ، ولكنها شجرة بلا جذور

سرعان ماتهب عليها الريح فتقتلعها ويذهب بهرجها وزخرفها ذلك . أما شجرة الخير والحق ومدد السماء فهي عميقة الجذور قويتها ، وإن بدت غير متطاولة أو بدت غير ذات تزيُّن وزخرف ﴿فأما الزَّبد فيذهب جفاء وأما ماينفع الناس فيمكث في الأرض﴾١٧ الرعد .

ولعل الفرق يبدو واضحاً بين الأدب الإسلامي والأدب الأرضي في كل تياراته الأوربية . وذلك من خلال فكرة الصراع التي فتن بها الإنسان الأوربي وظهرت على فلسفاته الإجتماعية والسياسية ومذاهبه وفنونه الأدبية . هذا الصراع الذي برز فيه الضعف الإنساني والشهوات الإنسانية ، وظهر الإنسان فيه أسير هذا الضعف والشهوات لايريم عنها ولايجد دونها حولا ، وكأنها قدر مفروض عليه (٧) . ولكن للإسلام نظرته الخاصة التي تنعكس على فكر الإنسان المسلم وأدبه ، وبالتالي له فهمه لهذا الصراع وطبيعته وأطرافه ودرجته في الذات الإنسانية ، فإذا كان الأدب الأرضي يبحث عن الجماهير وعدد القراء والمشاهدين في المسارح ، فإن الإسلام لايُعنى بالكم بقدر عنايته بالطبيعة الإنسانية المنسجمة مع ذاتها وفطرتها ، فلا يزوّر هذه الطبيعة ويضخم أحد عناصرها إرضاءً للجمهور وبحثاً وراء نزعة الشهرة عند هذا الأديب أو ذاك الفنان . (إن السماء تُعنى بصياغة الإنسان المسلم الذي يعي وظفته الحقيقية في الحياة ، ألا وهي العبادة بشتى مستوياتها المعروفة ، والسماء تقترب من الفرد بقدر اقترابه منها ، ولايهمنا تجميع الكم ، إرضاءً لنزوات عابرة تحكم هذا الفرد أو ذاك ، مادم الكم أكثره (لايعقل) ، ومادام اله (غنياً) عن العباد) (٨) .

وإذا رجعنا إلى تاريخ الأدب العربي مثلاً ، فإننا نجد بعض المراحل التي انحطت فيه الأخلاق ، وفي العصر العباسي خاصة ، وقد رصد الأدب هذا الإنحطاط وعبر عنه بصور كثيرة ، وأبرزه بقيم فنية وجمالية متعددة ، فلا نقول كما قال الدكتور طه حسين بأنه انحطت الأخلاق ، وربح الأدب ! ! بل انحطت الأخلاق وانحط الأدب كذلك ، لأن الأدب الذي يحتضن انحطاط الأخلاق ويبرز هذا

الإنحطاط في صور فنية مشوقة ، لايعد - من وجهة النظر الإسلامية - أدباً ذا قيمة، لأنه هلل للحظات ضعف وانكسار في الشخصية الإنسانية ، وليست هذه الشخصية في أحوالها كلها ضعيفة منكسرة خاضعة لشهواتها وغرائزها . وما الأدب الأوربي اليوم إلا صورة مغالى بها . وخاضعة لنظريات حديثة ، لاتختلف عن مرحلة انحطاط الأخلاق في بعض الصور من المجتمع العباسي المترف ، إلا في درجة ذلك الإنحطاط .

وحريّ بنا ونحن نتحدث عن نظرية الإلتزام في الأدب الإسلامي أن نجيب عن هذه الأسئلة : هل هذا الإلتزام المبدع المنسجم مع ذات الإنسان وقف على الأديب المسلم فقط ؟ وهل الأدب الإسلامي لايُخضع المنتمين إليه لأي قيود فنية ؟ ثم هل تعني إسلامية الأدب خلوة من أية متعة وخضوعه للجدية والصرامة ؟ وأخيراً ألا يمكن أن نحصل بناءً على وحدة الفكر الإسلامي على أنماط متشابهة من الأدباء يكرر بعضها بعضاً،لايجد وراءها الأدب طائلاً ، ولا يرى إلا نماذج شائهة ؟!!

هذه الأسئلة وغيرها تعرض نفسها في إطار الحديث عن الإلتزام في الأدب الإسلامي،وقد أجاب عن بعضها كثير من نقاد نظرية الأدب الإسلامي،وسوف نعرض إليها بشيء من الإيجاز .

الحق أن التجاوب بين الإنسان والفكر لايحتكره الإسلام لنفسه ، بل إننا نرى حركة التاريخ الإنساني كلها عبارة عن تجسيد لهذا التجاوب بين الإنسان والفكر ، سواء أكان هذا الفكر موحى به من السماء ، أم كان نتاجاً للعقل الإنساني ووليد إفرازات الكائن الإنساني وظروفه ، ولكننا نعتقد أن درجة هذا التجاوب تعتمد على طبيعة (المعتقد) الذي يؤمن به الأديب (فإذا كان المعتقد محدود الآفاق ، لايعالج من قضايا الإنسان إلا جانباً محدّداً ، ولايملك إلارؤية ضيقة ، ولايقدم حلولاً تناسب الفطرة البشرية ومنازعها الأسياسية ، إذا كان المعتقد كذلك ، فإن الفرد الذي يعتنقه مقيد في ساحة ضيقة ، ومضطر إلى أن يحشر قضاياه كلها في الزاوية الضيقة التي يحددها معتقده) (٩) .

والذي نعتقده أنه مامن عقيدة على وجه الأرض مثلت التفاعل بين الكيان الإنسان والحياة والوجود وخالق الوجود كالإسلام ، وبناءً على شمولية المعتقد الإسلامي وواقعيته وصدق مصدره ، كان العطاء والتجاوب الإنساني مع هذا المعتقد عظيماً وبلا حدود ؛ فقد كان الإنسان المسلم في بداية الدعوة الإسلامية صورة أقرب إلى الوجود الملائكي ، وإن كان بإهاب إنساني ، في بذله وعطائه ، ونقائه في التعامل مع بني جنسه وطاعته لربه ونبيه . . وظل هذا الوجود المثالي الواقعي ممتداً في المراحل المختلفة في التاريخ الإسلامي وإن كانت هنالك فترات ضمور وخمول حتى إذا كان عصر التحدي الحضاري الحديث اشرأبت القوى الروحية في الإنسان المسلم ، وواجه أعداءً كثراً ، وصمد للتحديات ، وقدم الأثمان الباهظة ، وقد تحمل الأديب المسلم في هذا العصر مالم يتحمله بشر من صنوف التعذيب والإبادة وكان ذنبه الإلتزام بالإسلام والدعوة إلى وجود الإسلام كياناً حيوياً في هذا العصر . يقول الأستاذ أحمد بسام ساعي : (إن التزام الشاعر الإسلامي التزام مرُّحقاً ، غالباً مايبدأ بالقلم وينتهي بالإعدام ، وكثير من الشعراء الملتزمين إسلامياً التفت حبال كلماتهم حول أعناقهم ، وطُعِنوا بأقلامهم وهم في العشرينات أو الثلاثينات،ومع ذلك فركب الشعراء مستمر،والمقصلة تعمل ، والحياة تتحرك باتجاه الإسلام ، ماعرفت البشرية منذ قرون فتكاً بالمسلمين يضارع فتك حكامهم بهم اليوم ، وفي الوقت نفسه ماعرفت تحركاً للإسلام منذ قرون يضارع تحركه اليوم ،كلما ازدادت متوالية البطش سرعة زادت متوالية التحرك الإسلامي جموحاً ؛ كلما اكفهر الأفق ازدادت كُوّة الأمل اتساعاً ، وترقب المؤمنون نصر الله . .)(١٠) .

وهذاكله يفصل المدد الروحي والفكري العظيم للإسلام ، وهو مدد لاينتهي مادام إنسان على وجه الأرض ، ولن يكن له منافس حقيقي من لدن أية فكرة أو مبدأ أو عقيدة ، وبسبب من هذا تكون عظمة التجاوب بين الأديب المسلم والإسلام .

أما الإجابة عن القيود الفنية التي يفرضها الإسلام على أدبائه ، فسيكون

الحديث عنها مسهباً في مجال القيم الجمالية وموقف الأدب الإسلامي منها ، ولكن هذا لايمنع من أن نقول إن كلمة القيود نفسها لاوجود لها في المجال الفني في الأدب الإسلامي ، لأن الأديب المسلم سوف يختار بذاته الطابع المناسب من الفن لمضمونه وسوف يرفض بنفسه مالايراه مناسباً أو متناقضاً مع مضمونه حتى ولو كان شكلاً محايداً كما يقال.وسيوف نناقش هذه القضية في مجال العلاقة بين الشكل والمضمون.

ولقد قيل بأن الأدب الإسلامي أدب جاد وصارم في جديته ، وهو بالتالي يخلو من المتعة الفكرية أو الفنية . وفي هذا الإدعاء ،غلو وسوء فهم وتحامل ...

إننا حين نقول بأن الأدب الإسلامي قريب للذات الإنسانية يعني أنه يُعبّر عن حالاتها المختلفة ، وحالاتها المختلفة تعني الجدية والمتعة والفرح ومَن قال بأن الإسلام يقتل نوازع الفرح الإنساني واللذة الإنسانية ؟! الفرق بين الإسلام وغيره أن الإسلام -انطلاقاً من فهمه للنفس البشرية - يعطي لكل نزعة من نوازع النفس حقها من التعبير عن ذاتها ، ويعطي لكل غريزة حاجتها من الإشباع ، ولايغلو في تضخيم نزعة على نزعة ولاغريزة على غريزة ولاحاسة على حاسة . فليس هناك إشباع للنزعة الأخلاقية على حساب النزعة الجمالية ،وليس العكس ، كما أنه ليس هناك جدية صارمة دائمة ،وليس هناك لهو ولذة بلا حدود . . فـ(الحياة ليست هزلاً صرفاً ، ولاجداً صرفاً ، وإنما هي مزيج بين هذا وذاك.والتسلية والمزاح من حق كل إنسان أن يرتوي بهما « كان رسول الله ﷺ يمزح ولايقول إلاحقاً »)(١١) .

إن الأدب الإسلامي أدب ممتع سواء كان معبراً عن لحظات جد أو لحظات هزل،ممتع في أنه يشبع نزعة الإنسان إلى الخير والحق ، وممتع بما يتوفر عليه من قيم جمالية عالية . وليست المتعة وقفاً على لحظات الهزل وحدها ، وإن كان لها نصيب في مساحة الأدب الإسلامي ، ولكن الذي ننبه إليه أن هذا الهزل نفسه هزل هادف يحقق هدفاً فكرياً ونفسياً مزدوجاً ، وهو ممتع في تحقيقه لهذين الهدفين . والحق أنه لن يكون ممتعاً دون تلك الهدفية الجميلة .

فإذا كان للقيم جمال . وللطبيعة وللحياة جمال ، فإن التعبير عن هذا الجمال ممتع ولذيذ للنفس الإنسانية دون شك . أما دعاة المتعة واللذة فإنهم يجعلون ذلك وقفاً على (اللاقيم) وعلى الجمال المادي وحده . . ﴿ قل كلٌّ يعمل على شاكلته﴾ ٨٤ الإسراء .

أما فكرة النمطية والتشابه في نتاجات الأدب الإسلامي وتجارب الأدباء الإسلاميين ، فهي ليست واقعية وغير متمثلة في النماذج الإسلامية التي قيلت في تاريخ الأدب الإسلامي القديم أو المعاصر ، ولن تكون في الأدب المستقبلي الإسلامي كذلك . فالإنسان- أي إنسان - له تجاربه الحيوية * المختلفة عن أي إنسان آخر ، وله تكوينه الشخصي والنفسي المختلف عن الآخرين ، وله طريقته الفنية الخاصة في التعبير عن تجاربه وتكوينه وأفكاره ، وإن تشابه المضامين أو الصدور عن عقيدة واحدة ، لايعني على الإطلاق التشابه في طريقة الأداء الفني ، ذلك لأن الأدب نتاج إنساني مركب لايخضع للفكرة وحدها ، وإن الحرية الأدبية تعمل فيها عوامل مختلفة ترجع إلى عناصر الشعور واللاشعور الوليدة من التعامل مع الحياة والخاضعة لعوامل الوراثة في بعض الأحيان .

وبهذا فالقول بنمطية الأدب الإسلامي قول مجافٍ لواقع التجربة الأدبية في أية نظرية أدبية . اللهم إلا إذا فُرض على الأديب التعبير عن لون معين من الأدب ، كما لوحظ هذا في بعض النماذج الأدبية الخاضعة للدول والأحزاب المختلفة ، بل حتى في هذه النماذج لانجد النمطية في صورتها الدقيقة .

وبناء على هذا فإننا (لايمكن أن نجعل من الواقعية الإسلامية (سلّة) نجمع فيها كل البيض الذي يبدعه كتابنا و شعراؤنا)(١٢) ، بل إن سعة العقيدة الإسلامية وشموليتها ، كما أشرنا ، كفيل بتنويع الصورة الأدبية للأدب الإسلامي ، كما أن سعة المساحة المكانية والزمانية للأدب الإسلامي ، تجعل من هذا الأدب لاحدود للونه وتجاربه .حتى المستقبل لايحدده الإسلام بإطار ضيق ، فصور الصراع مع الشر

مستمرة ولو في ظل دولة الإسلام المستقبلية ، ومسيرة الإنسانية مع تحسين وسائل عيشها في اضطراد ، وليس هناك أنماط محددة للحياة ، إلا في حدود الإطار العقائدي العام.وبالتالي في الحديث عن هذه النمطية المدعاة . . حديث غير ذي موضوع كمايقال .

وسيبقى للأديب الإسلامي توتره الدائم وانفعاله المتنوع الدائم بما حوله من الوجود ، ومافوق الوجود (١٣).ومن الجدير بالملاحظة أن توتر الأديب المسلم لايخضع إلى نمط محدد مثل التوتر الناشئ من عدم الإنسجام مع الواقع والإحساس بالألم من خلال الفشل والإحباط ، بل إن هناك نوعاً من التوتر ينشأ من (الدهشة) مما يحقق الإنسان أو يرى أو يكشف له ؛ ومن المعلوم أن عالم الكشوفات في عوالم الروح لا حد لها وكذلك عوالم الحياة والمادة وإن كانت الأولى أوسع مدى،بحيث يصعب الإحاطة بآمادها ﴿ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي ﴾ ٨٥ الإسراء .

وفي كلا العالمين سوف يحقق الإنسان اكتشافات ، وسوف ينبهر وسوف يقول مع كل نصر يحققه في تلك العوالم:(وجدتها) !! ، ولكنه لن يجد مايستقر عنده إلى الأبد ، وسيبقى معذباً بلذة البحث والكشف إلى ماشاء الله .

إن الإنسان يسير دائماً إلى (التكاملية) في عالمي الروح والتكنولوجيا،كما عبّر الشهيد مطهري رحمة الله عليه ، وهي مسيرة لا ندري أية مرحلة سوف يقطعها وعند أية مرحلة سوف يتوقف ، ولكنه سيبقى في حال دائم من التوتر والإنفعال بما يجد ويرى .

وانطلاقاً من الواقع الراهن ، القرن الخامس عشر الهجري والقرن العشرين الميلادي،فإن الأمل هو الذي يغذي عنصر التوتر في الأدب الإسلامي ، الأمل بوعد الله الصادق ﴿ وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ، ليستخلفنّهم في الأرض ، كما استخلف الذين من قبلهم ، وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم ، وليبدلنّهم من بعد خوفهم أمناً ، يعبدونني لايشركون بي شيئاً) ٥٥ سورة النور .

وهو أمل عظيم الأثر في نفسية الإنسان المسلم يتجاوب معه أقصىٰ غايات التجاوب ، وهو أمل لايضاهيه مابثته الماركسية المادية من أمل في نفوس أتباعها ،

ولقد تجسد ضياع الأمل الماركسي عن قرب ، ولم يمض من الزمن أكثر من سبعين عاماً، وذلك من خلال التراجعات الفكرية الماركسية في العالم ، وابتعاث روح التعامل مع الواقع مثلما تتعامل الرأسمالية بدون أمل بلوغ الحالة (المشاعية) الأولىء كما خُيل للفكر الماركسي أنه في طريق الوصول إليها .

نخلص من هذا كله إلى القول بأن المنتمي إلى الإسلام ملتزم بالضرورة ، فلا إنتماء واعياً دونما التزام ، ومامن مسلم واعٍ غير ملتزم بأصول العقيدة وفروعها ، والأديب المسلم يبلغ من هذا الوعي أقصى غاياته ، وسوف ينطلق دونما حدود في التعبيرعن هذا الوعي وبصورة عفوية ، وبالمنظور الإسلامي يمكن القول بهذا الأسلوب الفقهي الفني (الفن من دون التزام كالصلاة من دون نية كلاهما باطل ! !) (١٤) .

إحالات

١ - د . عز الدين اسماعيل ،الشعر العربي المعاصر، قضاياه وظواهره الفنية والمعنوية ، داو العودة بيروت ط ٣ ، ١٩٨١ ، ص ٣٧٣ .

٢ - د محمد غنيمي هلال ، النقد الأدبي الحديث ، دار نهضة مصر، القاهرة ط ؟ ، ١٩٧٣ ، ص ٤٨٦ .

٣ - المصدر السابق ، ص ٤٨ .

٤ - في النقد الإسلامي المعاصر مؤسسه الرسالة ، بيروت ، ط٢ ، ١٩٧٢، ص١٧٩

٥ - النقد الأدبي الحديث ، ص ٤٨٨ .

٦ - د . الدكتور نجيب الكيلاني ، الإسلامية والمذاهب الأدبية ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط٢ ، ١٤٠١ هـ ، ١٩٨١ م ص ٤١ .

٧ - تُنظَر مقالة (نظرية الإلتزام في الأدب الإسلامي) للدكتور عبد الرؤوف عبد الغفور ، مجلة الفجر ، مكتب الإعلام الإسلامي ، الحوزة العلمية ، قم ، ع ٢ ، السنة الأولى صفر ١٤٠٤ ، ص ٦٢ ومابعدها .

٨ - المصدر السابق ، ص ٥٤ .

٩ - د . عبد الباسط بدر ، مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي ، ص ٣٨ .

١٠ - الواقعية الإسلامية في الأدب والنقد ص ٨٩ .

١١ - الإسلامية والمذاهب الأدبية ، ص ٣٥ .

- أُريد الحياتية ، وهو تعبير شائع ولكنه خطأ ، إذ إن قواعد النسبة تقتضي أن نقول في حياة ، حيوي ، وليس (حياتي) .

١٢ - الواقعية الإسلامية ص ٣٥ .

١٣ - تجد حديثاً عن طابع التوتر في الأدب الإسلامي لدى الناقدين الإسلاميين د . عماد الدين خليل (في النقد الإسلامي المعاصر ، ص ٢٦)، و د.عبد الباسط بدر (مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي ص ٣٩ ، ٤٠) .

١٤ - مجلة التوحيد . ع ٣٢ ، ص ٦٣ .

القيم الفكرية والأدب الإسلامي

من الصحيح القول بأن التجربة الأدبية لاتتجزأ إلى قيم فكرية وأخرى شعورية وثالثة جمالية ، بل هي كيان موحد ، ووجود متكامل ، لاتظهر حقيقته إلابالنظر إليه من جانب هذا التكامل . هذاإذا تناولنا تجربة أدبية بذاتها ، ولكننا إزاء حديث عن نظرية الأدب الإسلامي بشكل عام ، ولذا ترانا نبدأ بتناول هذه النظرية من حيث قيمها الفكرية أولاً ، ثم قيمها الشعورية والفنية بعد ذلك .

ومن الصحيح أيضاً أننا لانفاضل بين هذه القيم في التجربة الأدبية ، فلكل قيمة وظيفتها في منح هذه التجربة نبض الحياة وقدرة التأثير وأحداث الهزة المرجوة في نفوس الآخرين ، ولكننانشير من البداية إلى أن الإسلام لايؤكد على الجمال بقدر مايؤكد على الحق ، يعني أن الجمال من وجهة النظر الإسلامية ليس هدفاً بذاته (١) ، و هذا يمثل نبذاً للمذاهب التي تقدس هذا الجمال . كما يمثل نبذاً للمذاهب التي تعنى بالفكر عناية تذهب معها قيمة الجمال . القضية بعد هذاتحتاج إلى بعض التحديد للخطوط . خطوط الإلتقاء مع المذاهب ، في بعض الظواهر ، خطوط التمايز والتفرد في الظواهر الأخرى .

قد يُقال بأن تأكيد الإسلام على الحق ، قد يلتقي مع بعض المذاهب الأدبية التي تعنى بالفكر (الذي هو حق بالنسبة لها) ،ولكن الإسلام لايريد هذا الحق إلا أن يبدو جميلاً ، جميلاً في ذاته ، وجميلاً في الشكل الفني الذي يعرض فيه ، وإنه - بناء على هذا - يرفض أن يُعَد هذا الحق المعروض بغير شكله الفني ، فنأبل يعده فكراً محضاً لايليق أن ينتمي إلى دائرة الأدب أو الفن .

ونحن لانستطيع في هذه الصفحات القليلة أن نبسط القول في الإطار الفكري للأدب الإسلامي ،وحسبنا أن نشير إلى ملامح الخطوط العامة لهذا الإطار، لتتضح استقلالية الأدب الإسلامي في قاعدته الفكرية ، وهي استقلالية ربما نؤكد

عليها أكثر من استقلالية القيم الجمالية التي قد تكون ملكاً مشاعاً للمذاهب الأدبية جميعها،ولكننا في القاعدة الفكرية إزاء تصور للكون والإنسان والحياة لا يستعير مثله من أي تصور آخر ، تصور فريد في شموله واتساعه للمساحة الزمانية والمكانية في هذا الوجود ذلك،هو التصور الإسلامي الذي نريد الوقوف عند بعض معالمه في هذه الصفحات .

فهو تصور تُعتبر الربانية أولى أسسه ، بمعنى أنه تصور مستوحى عن رسالات الله إلى البشر ، تصور مستمد من عطاء السماء ونعمة السماء ورحمة الله ، تصور مستمد من الرب الذي يربي عباده على طاعته ، ويرشدهم إلى سبل رحمته كيلا يتيهوا في السبل التي تتفرق بهم وتتشعب ، ﴿وإن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ، ولا تتبعوا السُبل فتفرق بكم عن سبيله ﴾ ١٥٣ الأنعام . وبهذا فالإستقامة التي هي صفة صراط الله،ومنهجه،تنعكس على هذه التصور فتجعله مسترشداً مستقيماً .

إن هذه الربانية تعني نسبة هذا البشر إلى الرب وحده ،وليس إلى وطن ، أوقبيلة أو حزب أوأمة أو جماعة ، فهم عباد الله ، وهم (عباد الرحمن).وهم يشعرون بعزة هذه العبودية له وحده دون غيره من الرموز والعلائق ، وهذا الشعور يولد نفوساً تنطلق من فطرتها ، وتعبر عن ذاتها الحقيقية دون الخضوع لأي تأثير خارجي مكتسب.وينتج عن هذا كله كيان إنساني منسجم مع ذاته باعتبارها مادة وروحاً،إنسانية وملائكية ، قبضة من طين ونفخة من روح .

وهذا التصور بمصدره الرباني يتمايز عن الأرباب «الحسية » التي صنعها الإنسان بنفسه بدائل عن ذلك المصدر ، وحاول أن يكسبها صفة المطلق ، ولكنها ظلت عاجزة عن هذا التسامي ،وظلت تكبل الإنسان بقيود الأرض وأغلالها (٢) .

وحين ينعكس هذا التصور على أدب أديب أو نتاج فنان ، فإن يسمه بميسم التطلع إلى الأعلى والأسمى ، ويعتقه من قيوده الأرضية ، دون أن يفصله على الأرض وساكنيها . وهل هناك أسمى من أن يكون بشر « خليفة » لرب البشر

والكون كله ؟ إنه تكريم لايجد الإنسان إزاءه إلا الشكر والخضوع لمنهج الخالق البارئ المصور . وستكون هذه الربانية اتي تعني التوحيد والعبودية ، ستكون هي الملمح الأعظم الذي تخضع له معالم التصور الأخرى ، كما سيأتي .

فمن الربانية التي يحب فيها الرب عبده ، ويحب العبد ربّه ﴿ يحبهم ويحبّونه ﴾ المائدة ٥٤ ، من هذا الحب العظيم سيولد حب الإنسان لأخيه الإنسان ، وسيرتفع قدر الإنسان في قلب أخيه الإنسان وعينه ، فهو إما أخ له في الدين أو نظير له في الخلق،في أقل الأحوال ، كما قال الإمام علي في عهده لمالك الأشتر(٣) .

مع هذا الحب سيجد الأدب والفن عالمها الرحيب بعيداً عن روح (الصراع) الذي أبت الفلسفات الأرضية القديمة والحديثة إلا أن تعتبره قدر البشر . وهو صراع تفننت هذه الفلسفات في عرض أبعاده ، فهو مرة صراع مع الآلهة ، ومرة صراع مع البشر ، وثالثة صراع مع الضوابط الإجتماعية أومع الذات ، ولقد ذهب مع هذا الصراع كل نماذج الحب الوادع ، والعيش الهنيء .

في ظلال هذه الربانية سيكون الحدب على الفقراء والمظلومين باعتبارهم عيال الله ، وسيكون التنافس الذي لاحدّ له في بلوغ هذا الهدف ، هدف التراحم والتطوع لخدمة (عيال الله) .

ولقد كان في رسل الله وعباده الصالحين القدوة والمثل الأعلى في هذا التعامل ، ولاعجب أن يكون أنصار الرسل من هؤلاء الفقراء والمضطهدين . إن رسولاً مثل محمد ﷺ يفتح بنفسه الباب لقطة ، أو يأمر بأن يطعم الحيوان ويُروى قبل ذبحه لحريّ بنا أن نفهم مدى حدبه وحبه وعطفه على جنس الإنسانية .

ومن هذا المعين سيكون للأدب والفن امتياح وريٌّ ورواء .

إن عقيدة منسوبة إلى (الرب) مثل العقيدة الإسلامية سيتفاعل معها الإنسان بإيجابية وفعالية عالية لاتصل إليها أية فاعلية من لدن أي إنسان في الوجود ، لأن هذه العقيدة ربطت في نصوصها (الإيمان) بـ(العمل الصالح) ﴿إن الذين آمنوا وعملوا

الصالحات أولئك هم خير البرية ﴾ البينة ٧ . فهم خير الناس لا لأنهم مؤمنون بالله نظرياً فقط ، بل لأنهم مؤمنون وعاملون أيضاً ، وقد أطلق مفهوم العمل ولم يحدد نوعه ، ويكفي أنه كل عمل صالح . هذه الفعالية شهدنا مصداقيتها عند عمّار بن ياسر الذي كان يحمل حجرتين حجرتين في لحظة بناء الرسول ﷺ لمسجد المدينة ، وهو أول مؤسسة يبنيها الرسول في مجتمعه الجديد ، وهي فاعلية نجدها تستمر في التوقد في الفترات التي يتم فيها الإنصهار بين الإنسان والفكرة .

وهذه الفعالية تجعلنا نذكر بحديثنا عن الإلتزام في نظرية الأدب الإسلامي ، وهو التزام يؤكد هدفية الإنسان في هذه الحياة ، ويجعل من المفاهيم التي يتلقاها الإنسان في الحياة وسيلة لغاية ، ومادة لحركة من أجل بناء الذات والمجتمع وفق مقاييس التصور الإسلامي .

وربما كان إطلاق مصطلح (الجهادية) على هذه الفاعلية يفسر لنا حركة الإنسان المسلم خلال خمسة عشر قرناً كاملاً (٤) لأن هذه الجهادية تشمل تعامل الإنسان مع خالقه ومجتمعه ونفسه ، وهي تواصل دائب وحركة مستمرة ، و(مجاهدة) تبلغ من النفس أقصى غايات عطائها .

وإذا كان الأدب في المجتمعات الأوربية قد عني بما سمي بـ (السوبرمان) النموذج والمثال ، فإن الجهادية في حياة المسلم تجعل منه مثالاً واقعياً ، لايستدعي كل هذا الحشد من أجل خلقه ، إن أن القيم التي يتحرك من خلال أرضيتها قيم «واقعية» بمعنى أنه بمقدوره التحرك من خلالها نحو السمو والنموذجية . وآية الواقعية في هذه النموذجية أنها لاتخلق أفراداً من (السوبرمان) بل تخلق أمة نموذجية تغذّ السير نحو الهدف الأعلى الذي رسمه تصورها العقدي ، وهذا ماحدث حقاً في فترات من التاريخ الإسلامي ، وسيحدث في الزمن الباقي من عمر البشرية ، وهو من لاندري مداه . ولكنه وفق التصور الإسلامي مخلوق لحركة الإنسان المسلم وتطبيق جهاديته وإقامة عدل الله في أرضه في آخر المطاف ، وليس بطريقة جبرية ، ولكن وفق سنن

وقوانين ، يعمل بمقتضاها الإنسان ، فيتحقق وعده الله ونصره .

إن هذه الروح الواعدة الآملة هي التي يستلهمها الأدب في تصوير أبطاله ، ورصد علاقات المجتمعات والأمم ، وحركات الأفراد مع ذواتهم ومجتمعاتهم ، فلا يأس ولاانتحار ولاضمور ، ولاانطوائية ولاغلوّ في الأمل وقعود عن العمل والمجاهدة .

هذا الأمل أمل واقعي لأنه بحدود طاقة البشر.وبحدود قوته ، وقدرته في التغلب على الشر والظلم وكفر النعمة الإلهية العظمى . وسيكون المدد الإلهي سنداً قوياً لهذه القدرة ﴿وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنّهم في الأرض،وليُمكننّ لهم دينهم الذي ارتضى،وليبدلنّهم من بعد خوفهم أمناً﴾ ٥٥ النور.

وإذا كان جناح الأدب الخيال ، فله أن يتصور ماشاء من تصور هذه الحركة البشرية في اطار المدد الإلهي ، ولاأحسب إلا أنه سوف يحرّك فينا كل نوازعنا للتطلع والتعرف على خبايا المستقبل المجهول في جزئياته المعلوم في نهاياته وأهدافه وفق التصور الذي رسمت أبعاده الأحاديث النبوية الشريفة في أحوال الإنسان قبل قيام الساعة

ولعلّ من السمات البارزة للفكر الإسلامي وثماره العملية ، الأخلاقية.وهي سمة شهدنا مظاهرها في المجتمع الإسلامي في علاقاته الإجتماعية والسياسية والإقتصادية على السواء . فليس هناك فصل - في أية صورة - بين ماهو لله وماهو للناس . فالعبادة في الإسلام محرابها المسجد والمتجر ودست الحكم وبيت الزوجية وشارع العلاقات بين الناس ، وإذا ماوجد شيء اسمه العبادات والمعاملات فهو فصل فني في رسائل الفقه العملية ، أريد به التفرغ لرشح القضايا الجزئية في حياة المسلم . ﴿قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين﴾ ١٦٢ الأنعام . ومامن شك في أن المحيا والممات بينهما مسافة طويلة عريضة من الحياة والعلاقات المتشابكة،فلا يمكن تصور أن الصلاة والنسك وحدهما له ،بل كل ماشملته الحياة التي يحياها المسلم هو للّه ومن الله ، وفي سبيل رضاه .

والأدب الذي يرصد هذه الظاهرة يجسّدها في قصائد الشعراء وقصص ومسرحيات الكتاب . ولن يكن هناك أدب « إسلامي » إلاّ والأخلاق مثاله ونموذجه، وليس المراد بـ (الأخلاق) هنا صورتها الوعظية الباهتة ، بل المراد بها روحها التي تحرك الأفراد والجماعات ، وقيمها التي تبني الحضارات الفاعلة في حركة التاريخ، إذ التاريخ نفسه عبارة عن حركة دائبة للإنسان الذي تدفعه القيم الأخلاقية للتحرك والبناء .

ولقد احتضر الأدب الذي جافت روحه هذه الأخلاق ، وهو إن وجد في مرحلة من حياة أوربا ، فإنه عبّر عن فترة مظلمة في تاريخ الإنسانية ، وهي الفترة التي بدا فيها الإنسان الأوربي سبعاً ضارياً يفتك بالأضعف منه في غابة الحياة كما صورتها القيم الأوربية الحديثة . ولقد أكلت أوربا الثمرة المرة لهذا التوجه في حربين عالميتين مدمرتين ، ولايبدر أنها تسير في إتجاه العظة والعبرة مما حدث .

وقد صدق توفيق الحكيم حين قال : (لابد للفن أن يكون مثل الدين قائماً على قواعد الأخلاق) (٥). وماأخلاق الأدب عندنا إلا أخلاق الدين ذاته .

إن الحركة التاريخية المستمرة لاتدفع الفكر الإسلامي إلى القول بالتطور المطلق في كل شيء ، بل هناك إطار ثابت ومحور ثابت لايناله هذا التطور . وهذا يشمل الحقيقة الألهية ، قدرة الله وسرمديته وصفاته ، وعبودية الخلق له ، واستمدادهم من منهجه ، والإخلاص له ، وحقيقة الغاية من وجود هذا الإنسان ، وحقيقة أن الدين عند الله هو الإسلام ، وحقائق الدني باعتبارها دار ابتلاء وعمل ، وأن الأخرة دار حساب وجزاء .

كل هذه حقائق ثابتة ، ومقوّمات أساسية ، لاتتغير ولاتتطوّر (٦). والذي يتطور هو ظواهر الحياة العملية ، ولكنه تطوّر محكوم بالقيم الثابتة والمحور الثابت .

هذه هي طبيعة التطور الإسلامي التي تختلف عن الحمى التي استولت على الفكر الأوربي في القرون الأخيرة ، حيث شملت فكرة التطور الحياة البيولوجية والنفسية والإقتصادية ، وطالت الأرض والسماء ، وكل مافي الوجود ، وتجرأت على الحقيقة الإلٰهية ذاتها .

وإن كان العلم قد أيّد بعض حقائق هذا التطور لأنها حقائق واقعة في الحياة المادية للأشياء ، فإن ماقيل عن هذا التطور خارج نطاق العلم،ظل ضرباً من الوهم والهوى ،وإن استعيرت له قوالب العلم بعض الأحيان ، وهذا ماينطبق على ماسمي بالمادية التاريخية لكارل ماركس(٧) .

وليس من مهمتنا في هذه الصفحات بسط القول في هذا الإتجاه ، بقدر ماأردنا أن نرسم الإطار العام الذي يتحرك من خلاله الأدب الإسلامي،فلا يخضع لما خضعت له بعض المذاهب الأدبية المتأثرة بتيار التطور الجارف ، الذي شمل ماحقه الثابت وماحقه التبدل والتغير معاً . فلقد تأثرت الواقعية الطبيعية بما حققه العلم في مجال الوراثة والبيولوجيا ، وتأثرت الواقعية الإشتراكية بالمادية التاريخية فأنتجت أدباً رفض القيم الثابتة من حقائق الألوهية ، وحقائق العلاقة بين الخالق ومعبوداته .

إن الأدب الإسلامي ينطلق من مقوّمات تصوره عن الله والحياة والكون والإنسان ، ويعرف لكل قَدْره وقدرته ، لايقع أسير أوهام ونزعات تردى فيها الفكر الإنساني ومايزال . ومن المعلوم أن هذه التصورات ليست مفاهيم تجريدية بل ستجد صداها في الأدب الذي يرسم الشخصيات ويحدد لها أبعاد حركتها في الواقع،وفيما فوق الواقع .

نستنتج مما سبق عن حقائق التصور الإسلامي أنه تصور شامل غير محدود بعوالم الإنسان المرئية ، بل يتجاوزها إلى العلاقة بموجد الكون ، وبارئه ومصوره ، ﴿قل لمن مافي السموات والأرض ، قل لله ﴾١٢ الأنعام.فهذا التصور يشمل الغيب والشهادة،الحياة وأصل الحياة ، والموت،ومآل الكون . . . ومع هذا الشمول توازن بين أجزائه وعلاقاته،فلا يطغى حديث عن الغيب على حديث عن الشهادة،ولاحديث عن الدينا باعتبارها الخط الوحيد للإنسان ﴿ ماهي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا﴾٢٤ الجاثية ، على الخط المرتقب في الآخرة ، فيترك أمر الحياة ومشكلاتها. .لاهذا ولاذاك(٨) .

وبناء على هذا فـ(ليس مايحد الفنان المسلم أو يوقفه عن الحركة حيثما شاء ، وفي

أي وقت شاء . ليس ثمة مايقف في طريقه صوب التعبيرعن أكبر القضايا وأصغرها، عن أشدها قسوة وصلابة ، وأكثرها لينا ونداوة ، عن النجم الثاقب في أعماق السماء ، وعن خطفة الإيمان الغائرة في ثنايا الوجدان . . عن الأكوان والسّدم والنجوم ، وهي تسبح في مداراتها الأبدية ، وعن الذرات التي لاتراها العيون وهي تسبح بصمت وخفاء في تلافيف الأشياء ، عن الملأ الأعلى ، والعوالم الخفية والأمم التي لانعرف عنها إلا القليل القليل ، جِنّاً وملائكة ، أرواحاً هائمة في الملكوت ، وشياطين متحفزة في الثنايا والمنعطفات،وعن العالم الراهن بكل مايحويه من متناقضات ،ومايثقل به من حس وعذاب..) (٩) .

في هذه العوالم وغيرها سوف يتحرك الأدب الإسلامي مستهدياً بمعالم التصور وقيم الحق والخير والجمال المستمدة من عقيدته الإسلامية.ولقد التفت الباحثون الأوربيون في الفن الإسلامي إلى صدور هذا الفن عن مبادئ أربعة مستمدة من العقيدة الإسلامية ، وهي :

١ - الخوف من اليوم الآخر ٢ - كون محمد بشراً ٣ - الخضوع لله القادر على كل شيء ٤ - الأهمية الرئيسية للقرآن الكريم (١٠).وإن أشاروا بشيء من السرور والرضا إلى أن هذا الفن في العصر الحديث أخذ يجانب هذه القيم ، ويبتعد عنها !!

وإذا تناولنا - على سبيل المثال - عنصراً واحداً من عناصر الوجود التي يتعامل معها الأديب المسلم ، وليكن عنصر الطبيعة ، فإننا سنلحظ خصوصية هذا الأديب وتفرده بين الآداب العالمية من حيث تعامله مع هذا العنصر .

إن الأديب المسلم يستلهم الصورة القرآنية عن هذه الطبيعة ، فهي ليست شيئاً جامداً في مادتها ،وإن بدت كذلك ،فكل ما في الكون كائن متحرك يسبّح بحمد الله وفضله﴿تسبّح له السموات والأرض ومن فيهنّ ﴾ ٤٤ الإسراء ؛ ومن فيهن من شجر وطير وكائنات حية أخرى ﴿ألم ترَ أنّ الله يسبّح له من في السموات والأرض والطير صافات ، كلٌّ قد علم صلاته وتسبيحه ﴾ النور ٤١ .

وبهذا يبدو العالم كله بكائناته كلها متواصلاً متفاعلاً مستجيباً لصانعه سائراً بمشيئته (١١) . وفي هذا غنى للتجربة الفنية والأدبية يستنطق بها الأديب والفنان ماحوله، لا على أنه كائنات تختلف عنه في الإحساس ، بل هي كائنات شبيهة له -من بعض الوجوه- تحس بما يحس وتحرك بما جبلت عليه وجبل هو عليه أيضاً . . وبهذا يستطيع أن يسقط همه عليها ويشركها في أحاسيسه ومشاعره ، وهذا مانجده في بعض النماذج الأدبية الإسلامية ، مثل شعر محمد إقبال الذي يقول :

على كل غصن تبين أن الـ ـ نباتَ مشوقٌ لرحب الفضاءْ

فماقَرَّ في ظلمةِ الترب حبٌّ جنون النشوء به والنَّماء

لا تبغ في فطرةٍ تركَ سعيٍ فما ذاك معنىٰ الرضا بالقضاء .

لأهل النَّماء فضاءٌ فسيحٌ

وماضاقَ مُلْكُ الإلهُ ، فسيحوا !! (١٢)

فهو ينطلق من حركة الطبيعة ونموها في عالمها الرحب إلى ضرورة الحركة الإنسانية من أجل الرزق ، فكل يجري ويسيح في العالم المرسوم له ، لافرق بين النبات والحيوان والإنسان !! .

والفرصة متاحة بشكل أرحب مع فن القصة والمسرح حين ينطلق من هذا المنطلق ،فلربما جعلنا من بعض الحيوانات والنباتات ، أو الأماكن،أبطالاً أحياء ، أكثر حياةً من بعض الأبطال الموتى الذين تعج بهم قصص الجنس والمال والعنصرية في عالم طغت عليه هذه الرموز ، وجانب التفاعل مع الطبيعة الناطقة من حوله ، والقيم التي كان يمكنها أن تنقذه من وهدته وضياعه .

وسواءٌ أكان الموضوع الذي يطرقه الأدب الإسلامي الطبيعة أم غيرها ، فهو معنيٌّ بأن يصدر عن الرؤية الإسلامية أولاً ، ثم يتلبس موضوعه شكلاً حسّياً جمالياً ، فالفن كمايرى هارتمان هو (اشعاع حسي منبثق عن الفكرة)(١٣)،وهوتعريف لانراه يبتعد عن حقيقة الفن الإسلامي .

هذه هي باختصار شديد قيم الأدب الإسلامي ، هي وإن توفرت في بعض صورها لدى بعض الأدباء غير الإسلاميين ، ولكنها لن تتوفر بعناصرها كافة ، ماتحدثنا عنه ومالم نتحدث ، في غير الأديب الذي يصوغه الإسلام فكراً وسلوكاً ومعاناة ومسؤولية والتزاماً .

إحالات

ينظر مقال (اسلامية الأدب) للباحث في مجلة العالم ، ع ٢٤٢ ، تشرين الأول ١٩٨٨ ص ٣٢ . في النقد الإسلامي المعاصر ، د . عماد الدين خليل ، ص ٢٠٠ .

٢ - ينظر (الرسل والرسول والرسالة) للسيد محمد باقر الصدر ضمن (الفتاوى الواضحة ص ١٤) و (العبادة حاجة إنسانية ثابتة) ص ٧٠٣ ، من الفتاوى أيضاً .

٣ - نهج البلاغة ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ط٢ ، ١٩٨٢ ، ص ٤٢٧ ، تحقيق الدكتور صبحي الصالح .

٤ - مقال (إسلامية الأدب) ، ص ٣٣

٥ - فن الأدب ، مكتبة الآداب القاهرة ، ط ؟ ، ص ٧٤ .

٦ - ينظر لتفصيل هذا ، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته ، لسيد قطب ، ط3، ١٩٦٨ ، فصل الثبات ، ص ٨٣ .

٧ - ينظر (فلسفتنا) للسيد محمد باقر الصدر ، دار التعارف ، بيروت ، ١٩٨٢ ، ط ١٣ ، ص ١٩٧ ومابعدها .

٨ - يراجع فصلا الشمول والتوازن في خصائص التصور الإسلامي ومقوماته لسيد قطب .

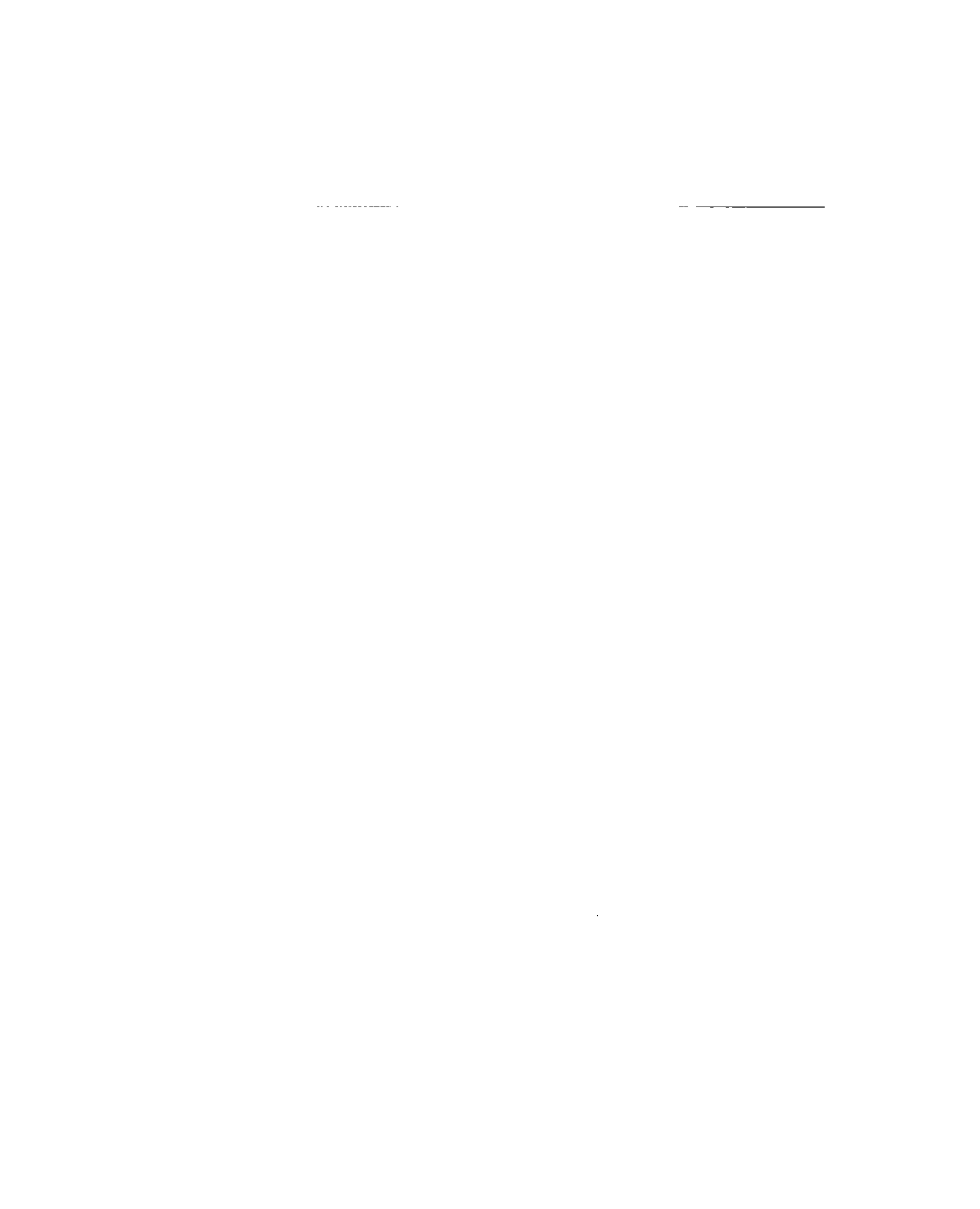
٩ - في النقد الإسلامي المعاصر ، ص ١٨٧ .

١٠ - د . محمد أحمد حمدون ، نحو نظرية للأدب الإسلامي ، دار المنهل ، جدة ، ط ١ ١٤٠٧ هـ ، ١٩٨٦ م ، ص ٦٥ .

١١ - د . سعد أبو الرضا ، الأدب الإسلامي ، قضية وبناء ، عالم المعرفة ، جدة ، ط ١ ١٤٠٣ هـ ، ١٩٨٣ م ، ص ١٧ .

١٢ - د . نجيب الكيلاني ، الإسلامية والمذاهب الأدبية ، مؤسسة الرسالة ، ط٢ ، ١٤٠١ هـ ، ١٩٨١ م ، ص ٥٤ .

١٣ - أوستن وارين ورينيه ويليك ، نظرية الأدب ، المجلس الأعلى لرعاية الفنون ، دمشق ، ط ؟ ، س ؟ ، ص ٢٨ ، ترجمة محيي الدين صبحي .



القيم الشعورية والأدب الإسلامي

من المعلوم أن التجربة الأدبية يُعبر عنها من خلال القيم الثلاث ، الفكرية والشعورية والفنية ، وبفترة تكاد تكون واحدة ، ولذلك من الصعب الحديث عن كل عنصر من هذه العناصر على انفراد ، ولكننا نفعل هذا لبيان نسب هذه القيم في الأدب الإسلامي .

ومن المعلوم أيضاً أن نظرية الأدب ، في مراحلها التاريخية المختلفة ، نظرت إلى هذه القيم بشكل متفاوت ، فمرةً يُركز الإهتمام على جانب الحقيقة والموضوع ، كما هو الحال في العصر اليوناني ، ومرة يركز الإهتمام على القيم الأخلاقية ، أي أن العناية تنصب على المتلقي وحده ، وذلك مابين عصر هو راس وعصر النهضة الأوربية،ويمكن أن يلتقي تاريخ الأدب الإسلامي مع هذا الإهتمام في بعض جوانبه ومراحله ، ومرة ثالثة تُعنى نظرية الأدب بالأديب وحده ، وذلك منذ أواخر القرن الثامن عشر حتى منتصف القرن التاسع العشر ، وهو ما اصطلح عليه بالمرحلة الرومانسية ، وأخيراً انصب الإهتمام على الأدب (النص الأدبي).وهذا مايلتقي في جانب من جوانبه بالأدب العربي في بعض مراحله ، وخاصة النقد في العصر العباسي (١) .

وسوف نتابع في الصفحات التالية موقف نظرية الأدب الإسلامي من هذه الإهتمامات في نظرية الأدب الأوربية ، ونعنىٰ بشكل خاص بالقيم الشعورية في الأدب الإسلامي .

ويمكن القول ابتداءً أن الأدب الإسلامي يرفض الإهتمام بما اهتمت به نظرية واحدة من هذه النظريات (الحقيقة ، المتلقي ، الأديب ، الأدب) .

بل هو بطبيعته باعتباره انعكاساً للعقيدة الإسلامية ، محتضن لمفاهيم هذه النظريات ، بشكل عام ، وليس في خصوصيات نظرتها للحياة والكون . فهو ليس

أدب نظريات فلسفية ولامواعظ أخلاقية ، ولاأدب عواطف هائمة متغنية بعذابها ، ولاأدب فن تجـريدي خـاص ، ولكنه أدب فـيـه من العناية بالحـقـائق والأخـلاق والأحاسيس والجمال الفني الشي الكثير ، دون أن يطغى جانب واحد على الجوانب الأخرى ، نوهو - بتعبير أخر - أدب يعكس الحقائق الكونية والإنسانية والفنية في آن واحـد ، كل ذلك في إطار مـذهب فكري وفني مـوحـد ، بعـيـد عن التلفـيـقـيـة والاحتذاء .

إن العـقـيـدة الإسلامية التي جاءت لتـفـجـر في الإنسـان كل طاقاته للسير في طريق العبـودية لله ، وهي العبـودية التي تعني الحرية والسـمـو والتكامل ، إن هذه العقيدة لايمكن أن تهمل الجانب العاطفي في الشخصية الإنسانية ، بل إنها عنيت به عناية كـافية بما يتناسب وحجمه ووظيـفته ، وهي بذلك تختلف عن بعض المذاهب والنظريات التي تراوحت بين الإغراق في هذا الجانب أو الإهمال والتفريط به .

ولنتـأمل قـوله تعـالى : ﴿ ألم يأن للذين آمنوا أن تخـشع قلوبُهم لذكـر الله ، ولايكونوا كالذين أوتوا الكتاب من قبل ، فطال عليهم الأَمدُ ، فقَسَت قلوبهم،وكثير منهم فاسقون ﴾ ١٦ الحديد . ولنقتبس كلمات الشهيد السيد محمد باقر الصدر في التعقيب على هذه الآية بقوله : « ألم يأنِ لهؤلاء الذين أضاء الإيمانُ عقولهم وتمكنت العقيدة من نفوسهم وتبين لهم الحق متجسداً في أشرف رسالات السماء أن يفجر هذا الإيمان في نفوسهم موجاً من العاطفة ويشع فيها انفعالاً خاصاً يتفق مع طبيعة ذلك الإيمان وجوهره حتى تمتلئ قلوبهم بالخشوع للحق والإنقياد له والإنصياع إلى أوامره ونواهيه »(٢) .

لايمكن أبداً أن يتلقى الإنسان ذلك الفيض الإلهي دون أن يتـفـاعل مـعـه بكل كيانه ، ويتجاوب معه بكل مشاعره ، لأن ذلك الفيض لايخاطب في هذ الكيان عنصراً من عناصره ، كالعقل مثلاً ، بل يخاطبه كله عقلاً وإحساساً ووجداناً .

فارق كبير بين أساليب الفلسفة في دعوتها للناس لاعتناق مفاهيمها ، فهي

تعرض هذه المفاهيم بطريقتها العقلية الجافة ، فلا (يعقلها) إلا النخبة من الناس ، أقول يعقلها ولاأقول يؤمن بها ، لأن الإيمان استجابة كيانية كاملة من العقل والوجدان ، بينما للدين أسلوب أخر في توصيل دعوته إلى العقول والقلوب معاً.
فحين يقول الله - سبحانه وتعالى - لعباده : ﴿ إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة ، يُقاتلون في سبيل الله ، فيَقتلون ويُقتلون ، وعداً عليه حقاً في التوراة والإنجيل والقرآن . ومن أوفى بعهده من الله ؟ فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به،وذلك هو الفوز العظيم ﴾ ١١١ التوبة .

فهل يملك الكيان البشري أن يتعامل مع هذا النص بعقله فقط ؟ وهل يملك إلا أن يستجيب للوعد الإلهي الحق ، فيهب نفسه مختاراً طائعاً ، بل لايملك إلا أن يلقي التمرتين اللتين في يده طمعاً بما هو أخلد وأبقى !!

هذه هي الطريقة القرآنية في مخاطبة البشر ، لا تصدر أوامر ، أوتخط موادّ دستورية صارمة ، بل تأمر وتنهىٰ ، بما يجعل هذا الأمر والنهي مستجاباً له بالرضا والطاعة . لم يقل الله - سبحانه وتعالى ﴿ ولايغتب بعضكم بعضاً ﴾ ، وكفى ، بل عقّب عليه بقوله : ﴿ أيحبُّ أحدُكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً ، فكرهتموه﴾ ٢٢ الحجرات .

وهو مايستثير كراهة النفس واشمئزازها من هذا المنظر الذي يصبح فيها الإنسان آكل (فطائس)،وليس بعد هذا أدعى من النفور من هذه الغيبة التي يحرمها الإسلام .

والعنصر المميز لاهتمام الإسلام بالجانب العاطفي ، هو أنه لايُعنى بالعاطفة لذاتها، ولابالعواطف الطافية على السطح ، أو الشاخصة في الهواء ، بل يُعنى بالعاطفة المرتكزة على أساس فكري ، أو منبثقة من قاعدة فكرية (٣). وحين تكون العاطفة كذلك فسوف تكون عاطفة راشدة منطلقة من إنسان راشد ، وليست عاطفة جامحة لاتعرف الحدود ، ولاتخضع للضوابط ، والعاطفة الجامحة من هذا النوع

تكاد تغادر مناطق الكيان الإنساني إلى مناطق أخرى لها صلة بعالم الحيوانات التي لم ترق إلى ماعند الإنسان من ضبط وسيطرة على هذه العواطف .

وفارق واضح بين الإهتمام الإسلامي بالعنصر العاطفي واهتمام بعض الدعوات العاطفية المنخفضة التي تستغل العاطفة وحدها لتحريك الضمير البشري ، لالتهدي هذا الضمير إلى جادة الحق والصواب ، ولكن لتسخره في تحقيق مطامعها الآنية ، وهذا مانشهده في الآثار الأدبية في القصة والمسرح ، وهي الآثار التي خضعت لتيارات فكرية أرضية تحاول أن تخاطب جانباً واحداً من الشخصية الإنسانية وتركز عليه .

فهي تركز على عاطفة (الحقد والكره) مثلاً في تصويرها لصراع الطبقات،فلا يحس قارئ الرواية والمسرحية إلا بهذا الحقد الذي يشتعل في القلب،وهي تنحي جانباً كل العواطف البشرية وتحتفل بعواطف الغريزة الجنسية في لحظات هبوطها ، احتفالاً يبدو فيه هذا الإنسان الذي ركب من عواطف متعددة وكأنه حيوان جنسي كاسر ، لايلوي ولايلتفت إلا إلى إشباع جوعه الجنسي العارم ، حيوان بكل ماتعني الحيوانية من غلظة ووحشية ، وعدم إدراك للضوابط والقيم والأعراف .

وقد حدث أن الدعوات الأرضية التي وقفت عند عاطفة الحقد في تصوير الصراع الطبقي قد قادت البشرية من ظلم واستغلال إلى استعباد جديد بعد أن حققت أغراضها من استدراج البشرية ومخاطبة عاطفة واحدة فيها .

ولايعني هذا أننا ضد ثورة المضطهدين في العالم ، ولكننا نريد من هؤلاء المضطهدين حين يثورون :أن يثوروا وفق منهج وهدف يتحررون بهمامن مستغليهم القدامى والجدد معاً ، منهج يجعلهم أحراراً حقاً من كل قيود الإسترقاق البشري ، وليخرجوا إلى الأبد من الظلمات إلى النور . فالرسول محمد ﷺ لم يجمع الفقراء من حوله ليفتح شهيتهم على أموال أبي سفيان وأبي جهل ، ولكنه حرك فيهم عواطفهم الشريفة في التحرر والانعتاق من العبودية للآلهة الأرضية وممثلي هذه الآلهة من الأغنياء والمستغلين .

كما حدث أيضاً أن الدعوات الهابطة التي استغلت وجود عاطفة الجنس في الكيان البشري ، أن قادت البشرية كلها تقريباً إلى هذه البؤرة النتنة ليخلو لها الجو في التسلل إلى مراكز القيادة والسيطرة على مصائر البشر في هذا العصر الذي سمي بـ (الحديث) .

ولا يعني هذا عندنا تحريم مشاعر الجنس ، بل هي مشاعر ذات وجود أصيل في الطبيعة البشرية ، ولا يعني أننا ضد إعطاء مساحة طبيعية من مساحات الفن والأدب لتصوير النزوع إلى هذه الغريزة ، ولكننا ضد صم الآذان وغلق العيون عن كل العواطف والغرائز التي جبل عليها الإنسان . والضرب على وتر الجنس وحده ، فلا يرى غيره محركاً لمشاعر الإنسان ونشاطاته في مجالات الحياة كافة . ونظرة واحدة إلى الطريقة القرآنية في عرض هذه المشاعر تنبئك بأن الدين لا يحرم تصوير هذه المشاعر ، ولكنه يسوق التصوير إلى هدف سام يبدو فيه الإنسان كما كرّمه الله على كثير من خلقه تكريماً . فقد صور القرآن الأحاسيس الهابطة لدى امرأة العزيز ، وعرض للنار المسعورة التي تتأجج في داخلها . والإحساس الجنسي الغائر في كيانها ، ولكنه انتهى بهذه الأحاسيس إلى الشعور بالسمو والانتصار على الذات في شخصية البطل) والشعور بالندم والاعتراف في شخصية (البطلة) ، وانتهى المطاف بنا إلى أننا إزاء تصوير لظاهرة من ظواهر الإنحراف في العواطف البشرية (٤) .

والغريب في الأمر أن تلك الدعوات الهابطة تدّعي (الواقعية) !! .

ولو كانت كذلك لصورت حقيقة الكيان البشري بواقعيته الحقة ، على أنه مزيج من عواطف الحقد والكره والحب والخوف والرجاء والأمل والحزن.وهو حين يتحرك في مطاف الحياة لا يتحرك بتسيير من عامل واحد من هذه العوامل العاطفية ، بل يتحرك بكيانه كله ، بل كثيراً ماتتنازع هذه العواطف كلها في لحظة واحدة من لحظات تفاعله مع مفردات الحياة العملية،مع الذات ومع الآخرين ، هذه هي الواقعية التي تحرك الشخوص الأدبية في الأدب الإسلامي،فلا تغلو في عاطفة ، لا تبتسر حق عاطفة ، ولا توظف عاطفة أو غريزة لأهداف أرضية آنية .

وإذا تجاوزنا الحديث عن الاتجاهات الشاذة في تركيزها على نوع معين من العواطف ، وتوظيفها لتشويه الكيان الإنساني وحرفه هدفه الحقيقي في الحياة ، نتجاوز ذلك إلى بيان الاهتمام الإسلامي بالعنصر العاطفي وتوظيفه في أساليب الدعوة إلى الإسلام ، وفي أساليب الفن والأدب اللذين هما أداتان بارعتان في عملية التوصيل الفكري والشعوري .

إن الإسلام لايقدم بين يديك أفكاراً عقلية باردة.وإنما يجتهد في إيصال هذه الأفكار إلى منطقة الشعور ، لتتحرك هذه الأفكار وتنبعث من القلب بحرارة وفاعلية. وآية ذلك ماشهدناه من اندفاع الإنسان المسلم نحو التضحية والشهادة والعمل من أجل إعلاء كلمة الله ، وإبلاغ هديه إلى سكان الأرض.كل الأرض . لقد كان من المستحيل أن يندفع الإنسان كل هذا الإندفاع لو لم (يؤمن) بالأفكار الإسلامية ويمررها على قلبه ووجدانه.فيصبح بذل النفس والمال ومفارقه الأهل والأوطان ، هيّناً رخيصاً في سبيل الله .

والحق أن هذا ليس وقفاً على العقيدة الإسلامية إلا من حيث درجة التفاعل والتوتر والإستجابة ، وإلا فإن كل فكرة ينزلها الإنسان إلى منطقة الشعور وينفعل بها. باستطاعتها أن تحدث عنده نوعاً ما من التوتر والإستجابة يتحرك على ضوئها في حياته ، ويصارع بوحي منها رموز الباطل كما تصورها تلك الفكرة .

وفي الميدان التطبيقي للأدب الإسلامي.تتوسع دائرة الأدب ، فلا تبقى في إطار ماهو معروف من الأنواع الأدبية كالشعر والقصة والمسرح ، بل يدخل ضمنها كتابة المقالة والتراجم وحتى الكتابة التاريخية إذا انفعل بها المؤرخ (كل ماهنالك أن درجة الإنفعال تتفاوت في فنون الأدب المختلفة ، فهي في الشعر أعلى منها في سائر الفنون الأدبية ، وغي القصة والترجمة والمقالة تتفاوت وقد تصل إلى درجة الشعر في بعض المواقف) (٥) .

ويبقى المقياس هو هدفية العاطفة ، أي لتأجيج سعار الجنس وعاطفة الحب

المادي الجسدي المحض ، كما ظهرعند عمر بن أبي بيعة وأبي نواس قديماً ، وكما ظهر عند حسين مردان ونزار قباني حديثاً على مستوى الشعر ، وكما تعج به الرواية الأوربية التي تستقي مادتها من الرواية الأوربية وتسير على ضلالها ، وليس مثال إحسان عبد القدوس عليك ببعيد . . .

أهي هذه العاطفة ، أم عاطفة الحقد الطبقي أو الشخصي الذي فتح له الحكم الأموي الأبواب كلها ، فكان (جرير) يخلي داره ، فينزع ملابسه ليبقى عارياً ، يصول ويجول في البيت ليتصيد المثالب الفاضحة عند خصومه من الشعراء،وخاصة الفرزدق ، لايخضع في ذلك إلا للهوى ونزعة الحقد وطموح المجد الكاذب .

ومن المعلوم أن الإسلام يرفض، بل ويعاقب على هذه العواطف المتدنية،شأنها شأن الأعمال المتدنية التي يعزّر الإسلام مرتكبيها لأنها مفسدة للفرد والمجتمع الإنساني الذي جاء الإسلام ليأخذ بيده نحو الرقي الروحي والمادي على السواء . لقد كان المقياس الإسلامي هو (من أحبَّ للّه ، وكره للّه ، وأعطىٰ للّه ، ومنع للّه ، فقد استكمل الإيمان) كما قال رسول الله ﷺ . (للّه) هذا هو المقياس الذي تتنوع معه الأعمال والعواطف ولكنها تبقى دائماً (لله) . . .

إن الإبتعاد عن هذا المقياس ، أو التذبذب بين الدخول في محيطه والخروج عن هذا المحيط ، هو الذي جعل سمة (الأزدواجية) بارزة في حياة الشعراء،كما عرفنا من حياتهم في تاريخ الأدب العربي عل وجه الخصوص ، فكم من الشعراء هجا (أميراً) أو حاكماً ثم مدحه ، أبو العكس ، وكم من شاعر نافق هذا الحكم أو أطراه بما ليس فيه طمعاً في نيل العاجل من هباته ، بل إن الأمر ليس وقفاً على الأدب العربي وحده ، فقد عبّر الشاعر اليوناني المعاصر عن هذه الأزدواجية الواضحة خير تعبير في قوله:

بين فينةٍ وأخرى ، يرنّ صوتٌ حلو
في شغافِ قلبي ، قائلاً : «لا تخش ولاتخف ،
فسأضع القوانين ، وأرسي النظام ؛ أنا الله ،
فكن مؤمناً » لكنه على التوّ ينبع عُواءً

من صلبي ، فينقطع الصوت الحلو عن الرنين
كُـفَّ عـن تبجحِـك ، فسأفسدُ قوانينــك ،
وأدمّر نظامكَ وأزيلك من الوجود ؛ أنا الفوضى » !! (٦) .

فحين يستسلم الشاعر أو الأديب لعواطفه ، وينطق عن هواه ، فيـة
الشيطان إلى حظيرته ، ويخضعه إلى واحد من مداخله الكثيرة (الغضب والشـ
قال تعالى : ﴿ ماجعل الله لرجل من قلبين في جوفه ﴾ ٤ الأحزاب .

إن الأديب الذي تتنازعه عواطف الولاء والحب يكون كمن له قلبان في ص
قلب يحب الله ورسوله ودينه،وقلب يحب الشيطان واتباعه . ولايمكن لهذا الع
إلا أن يحمل حباً وحداً لله ، أو للشيطان ، إذ لا يتسع لحبين في آن واحد إلا
صفة النفاق والأزدواجية .

وكم كانت رائعة حياة الأدباء أصحاب المواقف الذين لم يتزحزحو
مواقفهم قيد أنملة ، بل إنهم دفعوا حياتهم ثمناً لهذه المواقف ، فأثبتوا أ
صدورهم قلباً واحداً يدق بكل أرجائه بحبٍ واحد !! .

وفي ميدان التجربة الأدبية فإن عناصر عدة تعتمل فيها فتجعلها أهلاً لإحـ
الأثر المرجو في النفس المتلقية ، منها عناصر (الصورة والإيقاع والبناء والطراف
الموضوع) ، بالإضافة إلى العنصر العاطفي الذي يحتضن هذه العناصر ويولّد ؛
عنصر الإثارة والإستجابة ، وهذا مالاحظه الأستاذ عبد الرؤوف عبد الغفو
حديثه عن قوله تعالى في بني إسرائيل :

﴿ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة أو أشدّ قسوة ، وإذ
الحجارة لمّا يتفجر منه الأنهار . . ﴾ ٧٤ البقرة . فأنت واجد هذه العناصر دف
واحدة ، وواقع تحت تأثير الإنفعال الذي يجعل كيانك يهتز ويستغرب من هذا الجـ
البشري الذي فاقت غلظته غلظة الحجر الأصم !! (٧) .

وبهذا يجعلنا الكاتب أمام فكرة توزيع النسب في العمل الأدبي ، النـ

الفكرية والعاطفية والفنية بحيث أن طغيان عنصر واحد من هذه العناصر طغياناً بارزاً مغالى فيه ، يعد خروجاً بالأدب عن طبيعته وهدفيته من وجهة النظر الإسلامية .

ومن المعلوم أن المرحلة الرومانسية التي عصفت بالأدب الأوربي في أواخر القرن الثامن عشر وحتى منصف القرن التاسع عشر قد غالت في إبراز العنصر العاطفي في الأدب ، وكان ذلك على حساب العناصر الأخرى ، فصار الإنفعال هو الذي يوجه السلوك،وهو الذي يوجه العقل من وجهة النظر الرومانسية (٨) . وماهذا، في حقيقة الأمر ، إلا نتيجة لطغيان الحرية الفردية التي انتهت إليها الحياة الأوربية بعد الثورة الفرنسية وثبتت قيم « الليبرالية » في الحياة الإقتصادية والسياسية عامة (٩) ، ثم انتهى الأمر بها إلى اعتداد الإنسان بنفسه اعتداداً مغالى فيه إلي الدرجة التي تصوّر نفسه أنه حل محل الله ، وصار إلهاً جديداً ! !

هذه نتيجة الغلو العاطفي والإستسلام لهواجس « الأنا » وتضخيمها، ولاعجب أن يتولد من عنصر الإعتداد الزائف هذا والغلو العاطفي مرض خطير جعل هذا (الإله) الجديد يقع أسير الألم ، فيألفه حتى يتغنى به . وهذا ثمن الخروج عن التجانس والإنسجام في الفن وفي الحياة ، والإختلال في توزيع النسب الفكرية والعاطفية في حياة الإنسان وانعكاسها على فنه .

ولم نعتبر - نحن المسلمين - بهذا الذي وقع لأوربا ، بل صار لنا أيضاً أدب رومانسي ، حذو النعل للنعل ! ! يضخم العنصر ويبالغ في الإعتداد بالأنا ، ثم يستمتع بنغمة الألم المقدس ! ! وإن كان من الحق القول إن السمات الحضارية لإنساننا لم يكد الموج الطاغي أن يطمسها ، بل بقيت عناصر ذات خصوصية معينة في (رومانسيتنا)،لعل أبرزها عنصر الثورة على الوجود الأجنبي ومظاهره العسكرية والإقتصادية والثقافية في بلادنا .

ومهما يكن فإن موقف النظرية الأدبية في الإسلام من توزيع النسب في الفن، ليس قائماً على ردود الأفعال والتوفيق بين المذاهب ، كما أشرنا،بل هو موقف خاضع لواقعية التصور الإسلامي في نظرته للإنسان ونشاطاته .

وإذا قيل بأن هناك أدباً ذاتياً أو غنائياً ، وإن هناك أدباً موضوعياً ، وإن الأول ينطبق على الشعر بينما ينطبق الثاني على القصة والمسرحية . فإننا نرى أنه في الأحوال كلها لابد من ضرورة مراعاة النسب والانسجام بين عناصر الفن والفكر والإنفعال . وإنه مهما يكن من أمر الموضوعية في القصة والمسرح ، وهي موضوعية يقصد بها حيادية الكاتب وعدم إدخال مزاجه ومشاعره وأفكاره في سير الأحداث ورسم الشخصيات ، فإن هذا ضرب من الوهم ، فإنه ، يشكل أو بآخر ، تتسلل هذه المشاعر والأفكار ، وإن بدا الكاتب ، في الظاهر حيادياً ، اللهم إلا إذا قصدنا أن الكاتب يمكن أن يزرق أفكاره ومشاعره على لسان شخصياته ولكن بطريقة غير مفضوحة ، وهذا مالانختلف فيه .

فالقاص الإسلامي يحرّك شخوصه،يحركها وفق مقاييس علمية واجتماعية ، هي عبارة عن سنن الله في الحياة والإنسان ، فلا يخضع هذه الشخوص لهوس الإنفعالات أو سعار الغرائز ، فيسلب من الكيان الإنساني عناصره الفكرية والعاطفية الأخرى .

إن الآثار الأدبية تتفاوت في قيمتها،ليس من حيث الأفكار التي تحملها ، ولا من حيث طريقة الأداء وتناول الموضوع ، ولكنها قبل هذا وذاك تتفاوت من حيث (طريقة الإحساس بالحياة)،كما عبر الشهيد سيد قطب رحمه الله (١٠) .

والإسلام ، باعتباره عقيدة كونية شاملة ، عنده مايغذي به طريقة الإحساس بالحياة ، بحيث يجعل معتنقه ، نسيج وحده ، في هذا الإحساس الشعوري بالحياة ، وهو إحساس تنمية القيم والتوجيهات العامة لهذه العقيدة الفطرية القيّمة ﴿ وما أُمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ، ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة ، وذلك دينُ القيّمة ﴾٥ البيّنة .

وماطريقة الإحساس هذه إلا القيم الشعورية التي تطبع الفن والأدب بطابعها الخاص ، مثلما تطبعه طريقة الأداء الفني ، بلونها الخاص ونكهتها الخاصة .

إحالات

(١) ينظر ، د محمد أحمد حمدون ، نحو نظرية للأدب الإسلامي ، دار المنهل جدة ، ط١ ، ١٤٠٧ هـ ، ١٩٨٦ م ، ص ٢٥ . وينظر ، أيضاً ، د . شكري عزيز الماضي ، محاضرات في نظرية الأدب ، دار البعث ، قسنطينة ، الجزائر ، ط ١ ١٩٨٤ ، حيث يتحدث الكاتب عن تطور نظرية الأدب بالإصطلاحات التالية (نظرية المحاكاة ، التعبير ، الخلق ، الإنعكاس) ، ص ١٣ ومابعدها .

(٢) رسالتنا ، مكتبة النجاح ، طهران ، ط ٢ ، ١٤٠٢ هـ ، ١٩٨٢م ، ص ٣٣ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٣٤ .

(٤) يراجع فصل (العواطف البشرية في التصور الإسلامي) في منهج الفن الإسلامي ، لمحمد قطب ، ص ٦٥ .

(٥) سيد قطب ، النقد الأدبي ، أصوله ومناهجه ، ط ؟ ، س ؟ . ص ١٥ .

(٦) د . أحمد بسام ساعي ، الواقعية الإسلامية في الأدب والنقد ، دار المنارة جدة ، ط ١ ، ١٤٠٥ هـ ، ١٩٨٥ م ، ص ٢٤ .

(٧) مجلة الفجر ، ع ٢ ، السنة الأولى ، صفر ١٤٠٤ هـ ، ص ٤٨ ، ومابعدها .

(٨) د . شكري عزيز الماضي ، محاضرات في نظرية الأدب ، ص ٤٢ .

(٩) د . حلمي مرزوق ، الرومانتيكية والواقعية في الأدب ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٨٣ ، ص ١٦ .

(١٠) النقد الأدبي ، أصوله ومناهجه ، ص ٢٥ .

الأدب الإسلامي والجمال

لقد عكس التصور اليوناني للحياة فناً وأدباً يقدس الجمال ، ويرى له آلهة خاصة لها سحر وسلطان على النفس البشرية ، وعلى الرغم من أن الفلاسفة اليونانيين حاولوا أن يُخضعوا الفن والأدب لبعض المقاييس الأخلاقية المباشرة كما هو الحال عند أفلاطون ، وغير المباشرة عند أرسطو ، ولكن الاتجاه نحو تقديس الجمال بقي يطبع الفن والأدب بطابعه الخاص حتى ظهور الاتجاهات الواقعية في العصر الحديث .

إن اعتبار أفلاطون الفن والأدب لهواً إنما يعكس إحساسه بما هو كائن آنذاك ، ولذلك خشي على جمهوريته من الفساد الذي يسببه الأدب الذي يتخذ اللذة والجمال هدفاً له . لم يُجدِ تحذير أفلاطون هذا فقد وقع المجتمع الروماني فيما بعد في أسر الجمال واللذة وخلص إلى نوع من التبطّل واللهو الذي انتهى به إلى الزوال . حتى المسيحية لم تستطع أن تقلل من هذا الجموح ، بل خضعت هي نفسها لهوى الإنسان الأوربي وميوله .

وإذا ماجئنا إلى عصر الهضة نجد الكثرة الغالبة من الفلاسفة ينحون منحى الاتجاه اليوناني في تقديس الجمال ، ولاغرابة في هذا ، فإن أساس النهضة الفكرية والأدبية يتمثل بالعودة إلى الأصول الكلاسيكية في الأدب اليوناني والروماني القديم.

تستطيع أن تشهد هذا عند أدباء عصر النهضة وفنانيه من شعراء وكتاب مسرح ورسامين ونحاتين وموسيقيين ، كما تشهاده لدى الفلاسفة والمنظرين المثاليين أمثال ديدرو وهيكل وكانتْ . وتستطيع أن تعبر فلسفة كانتْ ونظرته إلى الفن خلاصة الاتجاهات التي تنتهي إلى تقديس الجمال .

فقد فرق (كانتْ) بين المهنة والفن،وقرر:(أن الفن عمل يقصد من ورائه المتعة الجمالية الخالصة ، بمعنى أنه لهوٌ حرّ ليس له من غاية سوى اللذة الفنية ذاتها في حين أن المهنة عمل سقيّد قد لايكون مشوقاً في حد ذاته) (١) .

وبهذا فو يفرق بين المنفعة والمتعة ، وبين المنفعة والجمال .

فالجميل هو ماكان جميلاً في ذاته ليس مرتبطاً بأية منفعة أو قيمة خارج وجوده وجوهره ، بل إن الأمر ليبلغ بتيوفيل جوتيه إلى القول بأن:(لاوجود لشيء جميل حقاً إلا إذا كان لافائدة له.وكل ماهو نافع قبيح !!)(٢) .

هذا التوجه في النظر إلى الجمال هو الذي أَثَّر تأثيراً بالغاً بالأدب والنقد الأوربي مابعد عصر النهضة ، وهذا مايظهر جلياً في كل من برادلي وأدجار ألان بو ، وبودلير، وبندتوكروتشيه ، وتوماس أرنسيت هيوم ، وت . س . إليوت ، وعزرا باوند ، وهم يمثلون الإتجاهات الأدبية غير الواقعية في أوربا وأمريكا ، وتضمهم مذاهب مثل الرمزية والبرناسية والتصويرية وغيرها .

كما أن الأدب والنقد العربي في جانب من توجههما ينحوان هذا المنحى في النظر إلى الجمال ، خاصة في العصر العباسي الذي بلغ به الترف أقصى مداه ، وسواء أقلنا إن لآراء أرسطو في (فن الشعر) أثر في هذا التوجه الجمالي الخالص ، أم لا ، فإن النظر إلى الآثار الأدبية والنقدية في ذلك العصر تعكس عناية خاصة بالجمال ، وإن لم تبلغ درجة العبادة التي هام بها الفكر اليوناني والأوربي في عصر النهضة ومابعدها .

نشهد هذا في نقد الشعر لقدامة بن جعفر الذي يقول (. . وعلى الشاعر ، إذا شرع في أي معنى كان ، من الرفعة أو الضعة ، الرفث أو النزاهة ، والبذخ والقناعة، والمدح وغير ذلك من المعاني الحميدة والذميمة ، أن يتوخى من التجويد في ذلك الغاية المطلوبة)(٣) .

فالمهم عند قدامة هو تجويد الصنعة والعناية بالجمال والشكل سواء أكان المضمون جميلاً في ذاته أم قبيحاً . وهذا مايلتقي التقاء كاملاً بالاتجاه الأوربي في النظر إلى الجمال .

وربما امتد هذا الأثر الأوربي إلى حياتنا المعاصرة . وهو وإن لم يشكل تيارات

فنية كبرى نظراً لاختلاف ظروفنا وذوقنا الذي يضرب بجذور عميقة تختلف عن الأذواق الأوربية ، فقد وجد بشكل أو آخر لدى هذا الأديب أو ذاك ، وأود أن أشير إلى كاتب واحد وهو الدكتور زكريا ابراهيم الذي عبّر عن تقديسه للجمال حد العبادة، جرياً وراء المثال الأوربي ، وذلك بقوله في مقدمة كتابه (مشكلة الفن) ، (. . . وهكذا كان لابد لكاتب هذه السطور أن يتكلم ، وإن كان يعلم حق العلم أنه ليس في وسع من كان في مثل عيه سوى أن يقترب من محراب الفن خاشعاً ، مرتجفاً معفَراً جبهته تحت أقدام ربات الشعر Muses !! »(٤) فليس لمسلمٍ معبود تُعفر له الجباه بالتراب سوى الله !! .

إن اعتبار الجمال أساساً في تذوق الفن والأدب مسألة فيها نظر،ذلك أن الإحساس بالجمال والتمتع بنص أدبي ، أو لوحة فنية ، أو أي أثر فني آخر ، أمر لايكون بدرجة واحدة لدى الناس كافة على مختلف بيئاتهم وأفكارهم وعقائدهم ، بل إن مايكون جميلاً لدى هذا الفرد أو الجماعة قد يكون قبيحاً لدى البعض الآخر من الأفراد والجماعات والأمم . بمعنى أن الناس لايشتركون في درجة واحدة حين يتلقون الجمال . فمايراه المسلم جميلاً ، قد يراه الماركسي قبيحاً ، وبالعكس ، ومايراه الناس في عالم الترف والإستكبار جميلاً ، قد يراه الناس في عالم الإستضعاف والفقر والعوز والحاجة قبيحاً ، والعكس صحيح كذلك . ذلك أن الجمال لم يكن له وجود خارجي يشترك الناس جميعاً في إدراكه والإحساس به ، وإذا كان الأمر كذلك ، فإنه لابد من البحث عن أثر أخر - غير الجمال - في تقويم الفن ، واعتباره أساساً لفهمه (٥) .

وإذا ماانتقلنا إلى الإتجاهات الواقعية في الفكر والأدب الأوربي ، فإننا نجدها تعتبر هذه العناية الفائقة بالجمال المحض صورة من صور انحطاط الأدب الذي هو انعكاس لإفلاس المجتمع الرأسمالي ومظهر من مظاهر الإستلاب الذي تمارسه الطبقات المتسلطة في المجتمع الأوربي ، ولهذا تراها توجهت إلى العناية بالمضمون

الإجتماعي ، على اختلافٍ بينها في درجة هذه العناية ، والأسس الفلسفية التي يقوم عليها المضمون الإجتماعي ، وهذا ماتستطيع أن تلحظه في الفلسفة الإجتماعية الإشتراكية لدى سان سيمون ، أو الفلسفة الوضعية التجريبية التي تمخضت عنها الواقعية الطبيعية لدى زولا،أو الفلسفة المادية التاريخية التي عكستها الواقعية الإشتراكية .

وللأديب الروسي تولستوي موقف خاص في النظر إلى الفن ، فهو يهاجم الإتجاه الجمالي ويرفض مبدأ اللذة والمتعة ، ويربط بين الفن والدين ، ويرى أن الفن يمكن أن يكون وسيلة اتصال مشتركة بين الناس من خلال وسائله التي تعتبر وسائط مشتركة بين المنتج والمتلقي ، وهي ليست محصورة في علاقات مثل الخط واللون والكلمات ، بل تتعداها إلى أساليب فنية أخرى ، مثل انتظار وتوقع الحوادث في القصة ، والصراع في المسرحية ،والوزن في الشعر وغيرها (٦) .

وعلى الرغم من التقاء الفن والأدب الإسلامي - في بعض الخطوط - مع الإتجاهات الواقعية ، فإن له موقفه الخاص ، وفهمه الخاص للجمال وتقويمه .

صحيح أننا لانملك حتى الأن نظرية فنية خاصة ، ولكن ذلك لايمنع أن نتعرف على الخطوط العامة لهذه النظرية وفق التصور الإسلامي ،لأنه ليس من المعقول أن يكن للإسلام تصور خاص للحياة ، ولايكون للتعبير عن هذا التصور أو عن وقعه في نفس الفنان لون خاص ، كما يرى الشهيد سيد قطب (٧) .

بادئ ذي بدء فإن الإسلام يقر بأهمية العنصر الجمالي في إحداث الإنفعال المطلوب في نفسية المتلقي ، ولكنه لايجعله وقفاً على اللغة أو الصورة أو العاطفة أو البناء أو الطرافة ، بل يتوسل لإحداث هذا التأثير بوسائل جمالية شتى لا تتعارض مع خطه وتصوره العام . وفي الوقت نفسه لايعد هذه الوسائل الجمالية وحدها المقياس في بلوغ الإنفعال لدى المتلقي ، فهناك عناصر أخرى غير جمالية تتدخل في إثارة المتلقي تتعلق بالفكر وطبيعة المتلقي نفسه .

وآية ذلك القرآن الكريم ، كتاب الإسلام الأكبر ، فهو عندما أراد أن يتحدث عن (الكلمة الطيبة) ، ضرب لها مثلاً (شجرة طيبة) (٨) وبما أنه لم يرد من هذه الكلمة الطيبة عرضها الجميل ، كذلك لم يرد من الشجرة شكلها الجميل ، بل أراد من الكلمة عرضها ومحتواها ، ومثّل لها بالشجرة الجميلة وبثمرها الدائم الطيب ، وبهذا صارت الآية نفسها (كلمة طيبة) ، معبرة عن شكل جميل ومعنى طيب . وبهذا فتح لنا القرآن الكريم عملياً سبل الإهتداء إلى التأثير في نفوس البشر عن طريق التعبير الطيب الجميل .

ولقد وردت لفظة (جميل) ، و(جمال) في ثماني آيات في القرآن تحدث في موضع منها عن الجمال الحسي ، وتحدث في المواضع السبعة عن الجمال المعنوي والخلقي .

ولعل هذه النقطة البارزة الأولى التي يمتاز بها الأدب والفن الإسلامي في موقفه من الجمال ، فهو لايجعل الفن وقفاً على الجمال الحسي فحسب ، بل يوسع في دلالته ويتخطى الجمال الحسي إلى الجمال المعنوي ، فالصبر، مثلاً ، من أعظم الصفات التي تزدان بها النفس جمالاً وكمالاً ، ولهذا وصفه القرآن بالجميل في قوله تعالى على لسان سيدنا يعقوب ، حين تذرّع بهذا الصبر في مواجهة الإبتلاء بفقد (يوسف) : ﴿ قال : بل سَوَّلت لكم أنفسكم أمراً فصبرٌ جميل والله المستعان على ماتصفون ﴾ . وفي مواضع أخرى من القرآن حديث عن الصفح الجميل ، والسّراح الجميل ، وهو صفح لايكون جميلاً حتى يكون خالصاً لوجه الله تعالى ، وسراح لايكون جميلاً ، حتى تذهب معه الأَثَرةُ ، وتبلغ معه المجاهدةُ من النفس أقصى درجات الإنتصار على الذات (٩) .

وربما وجدنا في أدبنا العربي شيئاً من هذا التوجه نحو رؤية الجمال في الأخلاق والأفعال الإنسانية ، كقول عمرو بن معد يكرب :

ليس الجمالُ بمئزرٍ فاعلم ، وإن رُدّيت بُردا

إن الجمـــال معــادنٌ   ومناقــبٌ أورثــن مجــدا (١٠) .

وإن كـان الإتجـاه العـام في النقـد العـبر هو التـقليل من المضـمـون الأخـلاقي للجمال ، كما لاحظنا في الصفحات السابقة .

وإذا كان ثمة جمال حسّي وجمال معنوي من وجهة النظر الإسلامية ، فإن هناك قبحاً حسّياً وقبحاً معنوياً يتمثل في إفساد التوازن الإقتصادي أو السياسي أو الخلقي ،فيما نلاحظه على الصعيد الفردي والدولي في المجتمع المعاصر .

وهذا مـالاتعـده المجتـمـعـات الأوربيـة قـبحـاً حتى ولو أهلك الحرث والنسل وقضى على معالم الحضارة الإنسانية .

إن الحديث عن الأخلاق في العُرف الماركسي يُعدّ حديثاً عن القيم البرجوازية، وليس ثمـة حـديث عن أخـلاق ثابتـة في المجتـمع الرأسـمـالي ، لأن الأخـلاق عندها تتبدل وتتغير وفق التطور الذي لاينتهي عند حد من مسيرة البشرية .

هذه سمة بارزة من سمات التمايز بين الإسلام والفلسفات الأرضية في النظر إلى الجمال . وهي سمـة تقودنا إلى مناقشة قضية تصوير القبح وإتقان هـذا التصوير والإجادة فيه فهل يعد جمالاً من وجهة النظر الإسلامية ؟

لقد مر علينا أن فلسفة الجمال الغربية تعنى بتصوير الجمال عنايتها بتصوير القبح ، وتعد تصوير القبح من الجمال ، لأن هذه الفلسفة لاتعتبر الفن تمثيلاً لشيء جميل ، بل تمثيلٌ جميل لشيء ما (١١).وتعليل ذلك عندهم هو الوصول إلى الهدف على اختـلاف في طبيعـة هذا الهـدف ، وإلى ذلك أشـار (زولا) الواقعي الطبيعي بقوله : «كلنا مثاليّون »، ولكن الطريق التي يسلكهاكل أديب مختلفة عن الآخر (١٢).

إن الإسلام له تصور خاص في هذه الحرية والإنطلاق في تصوير الخير والشر على السواء ، فالشرّ الذي نراه مصوّراً في المسرحيات والقصص والرسوم والنحوت الأوربية ، أو بعضه على الأقل ، لاينتهي إلا بمزيد من من الشر ، وإتاحة فرص تغيير الفرطة الإنسانية التي فطر الله الناس عليها ، وهذا مانلاحظه في أدب الجنس الذي

يفضي إلى تصوير الشهوة الحيوانية بشكل كاسر عارم ، وهو يستند في ذلك إلى «فلسفة» نفسية ترى في التصرف البشري كله انعكاساً لهذه الغريزة ، وقل مثل ذلك في تصوير غرائز الحقد الطبقي الذي يفسر السلوك البشري كله بعامل واحد وهو العامل الإقتصادي،كما يلاحظ في المادية التاريخية .

إن الأدب الإسلامي قد يصور القبح أحياناً ، ولكن بطريقة نظيفة،تنتهي إلى رفض هذا القبح ، والإعتبار به،وعدم الإغراء به ، كملا نلاحظ من إشاعة الفاحشة في أدب المجون الأوربي ، وقد تحدثنا في مناسبة سابقة عن هذا الأمر ، ومثلنا له بقصة يوسف في القرآن الكريم ، وكيف كانت المحصلة النهائية لها ، وهي انتصار قيم الفضيلة واندحار وخيبة الرذيلة وندمها .

والإسلام في الوقت الذي يرفض هذا التوجه الأوربي ، يرفض التوجه نفسه في (النقد العربي) في بعض اتجاهاته ، ذلك النقد الذي يريد من الشاعر حسن الكلام ، حتى وإن زخر شعره بقول الزور وقذف المحصنات !! ، كما يقول أبو هلال العسكري (١٣) .

وميزة أخرى يمتاز بها النظر الإسلامي إلى الجمال ، وهي أنه يرفض هذا الفصل الحاد بين المنفعة واللذة والجمال . فلماذا يكون كل نافع غير جميل ، وكل جميل غير نافع ، كما شهدنا من مقولات كانتْ وهيكل وجوتيه .

إن هذا الفصل لاتعضده طبيعة الإحساس الإنساني نفسها ، ولهذا ترى القرآن الكريم حين يقول : ﴿ والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع، ومنها تأكلون ، ولكم فيها جمالٌ حين تريحون وحين تسرحون ، وتحمل أثقالكم إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس.إن ربكم لرؤوف رحيم ﴾ النحل ٧٥ .

وقد لوحظ أن الجمال واقع بين المنافع الأربعة ، وهذا دليلٌ على أنه ليس سابقاً للمنفعة ولاتالياً لها ، وإنما يصاحبها ، كما أنه يتفق معها في الغاية والحكمة التي سخّرت من أجلها هذه الأنعام (١٤) .

وفي موضع آخر من القرآن يوصف جمال الحب المتراكم،والنخيل والأعناب والزيتون والرمان ، ثم يختم ذلك بقوله : ﴿انظروا إلى ثمره إذا أثمر وينعه﴾ الأنعام ٩٩ ، وهي إشارة إلى اقتران الجمال بالمنفعة ، وربما هدانا هذا إلى القول بأن الجميل النافع خير من الجميل غير النافع ، أما الجميل الضار ، فلا جمال له في المنظور الإسلامي الحق .

ولعل اقتران الجمال بقيم الحق والخير له دلالة أخرى في أنه لايعيش وحده ، بدون قيم الحق النافعة ، وقيم الخير النافعة . وإلى مثل ذلك أشار الأستاذ الدسوقي حين قال : إن الحقيقة عند المسلم هي وحدة لها ثلاثة مظاهر : الحق ، والخير ، والجمال » (١٥) .

مظهر آخر من مظاهر الفن والأدب الإسلامي نلحظه من خلال تاريخية هذا الفن ابتداء من عصر الرسالة حتى العصر الحديث ، أي قبل اتصالنا بالحضارة الأوربية ، هذا المظهر هو نفي الطبيعة والمادة ، بمعنىٰ أن الفن الإسلامي لجأ إلى الأسلوب الذهني والتجريدي بعيداً عن التجسيم والتشخيص كما هو مألوف في الفنون الضالة في النحت لدى اليونانيين والأوربيين ، بالإضافة إلى هذا النفي من التجسيد المادي ، نجد نفي التجسيد المعنوي للشخصيات والنماذج الإنسانية وصراعاتها ، كما عرف في المسرح اليوناني والأوربي .

وهذا ملاحظناه من غياب فن المسرح في الأدب‌العربي على الرغم من اتصال المسلمين بالثقافة اليونانية عن طريق الترجمة في العصر العباسي (١٦).والحقيقة أن ما انتجه أدباؤنا في العصر الحديث من قصص ومسرح تمثل فيه هذا التجسيد المعنوي للشخصيات إنماهو انعكاس للأدب الأوربي ومُثله ، وقليلاً ما رأيناه ينحو منحىً اسلامياً متفرداً .

وهذا يعني لاأن الإسلام لايقبل الفونن المعروفة كافة ، فبعضها مايلتقي ووجهة النظر الإسلامية في فهم الجمال والفن ، وبعضه مايمكن إجراء التعديلات عليه لجعله قادراً على حمل المضمون الإسلامي ، وبعضها مايتعارض مع العقيدة الإسلامية شكلاً ومضموناً .

إن الإسـلام الذي لفت انتبـاهنا إلى مـافي هذا الكون من جـمـال وتناسق وانسـجام ﴿ إن في خلق السموات والأرض واختـلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس ، ومأأنزل الله من السماء من ماءٍ فأحيا به الأرض بعد موتها ، وبث فيها من كل دابة ، وتصريف الرياح المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون ﴾ البقرة ١٦٤ .

إن هذا الدين يدعونا أن نجعل لهذا الجمال والتمتع به غاية وهدفاً ، وهي الغاية نفسها التي وُجدنا من أجلها في هذه الحياة ، وهي العبودية لله ، واستخدام الوسائل الحلال كلها من أجل « تعبيد » الخلق كلهم لله . وأن ننظر للأشياء بحجمها الطبيعي على ضوء التصور الإسلامي الفريد ، فلانؤله إلاماحقه الألوهية ، ولانحقر ماشأنه التكريم ، وبهذا فإننا ننظر إلى الجمال بحجمه الحقيقي ، فلانعبده كما فعل الفكر الأوربي القديم والحديث ، ولانهمل النظر إليه في أدبنا وفننا ، كما تلحد إليه بعض الإتجاهات الأدبية في أوربا المعاصرة .

وإذا كانت غاياتنا نظيفة فإننا نعبر إليها بوسائل نظيفة أيضاً ، هذا شأننا ونحن نتعامل مع الحياة بالوسائل السياسية أو الإقتصادية أو الفنية . وهذه صبغتنا «ومن أحسن من الله صبغة » .

وعلى ضوء هذه الصبغة ندرس أدبنا وفننا القديم ، فنرفض منه ماعارض هذه الصبغة ، ونقبل منه ماجارى خصائصها وطبيعتها ، وعلى هذه الصبغة أيضاً نرسم الطريق إلى أدبنا وفننا المعاصر والمستقبلي ، لاتبديل في الأسس والمنطلقات ، وإن تغيّرت بعض الوسائل والأدوات .

إحالات

١ – د . زكريا ابراهيم ، مشكلة الفن ، مكتبة مصر ، ط ؟ ، ١٩٧٦ ، ص ١٤.

٢ – د . شكري عزيز الماضي ، محاضرات في نظرية الأدب ، دار البعث ، الجزائر ، ، ط ١ ، ١٩٨٤ ، ص ٥٤ .

٣ – ط ١ ، القاهرة ، مكتبة الكليات الأزهرية ، ١٣٩٩ هـ ، ١٩٧٩ م ، ص ٦٥ تحقيق الدكتور محمد عبد المنعم خفاجي .

٤ – ص ٤ .

٥ – تنظر مقالة الأستاذ محسن مخملباف ، نظرات في الفن ، والفن الإسلامي في مجلة التوحيد ، ع ٣١ ، ص ١٤٠ . ١٤١ .

٦ – المصدرالسابق ، ع ٣٢ ، ص ١٤٨ ، وفن الشعر للكدكتور إحسان عباس ودار الثقافة بيروت ، ط ؟ ، ص ١٧٦ .

٧ – في التاريخ ، فكرة ومنهاج ، دار الشروق ، بيروت ، ط ؟ ، ١٩٧٤ ، ص ١٥

٨ – آية .

٩ – تنظر مقالة الدكتور السيد رزق الطويل (حديث الجمال في القرآن الكريم) في مجلة المنهل ، ع ٤٣٥ ، ص ٢٥ ومابعدها .

١٠ – د . محمد أحمد حمدون ، نحو نظرية للأدب الإسلامي ، دار المنهل جدة ، ط ١ ، ١٩٨٦ ، ص ٧٠ .

١١ – المصدر السابق ، ص ٧٠ .

١٢ – د . محمدغنيمي هلال ، النقد الأدبي الحديث ، دار نهضة مصر ، ط ؟ ١٩٧٣ ، ص ٣٥٨ .

١٣ – كتاب الصناعتين ، ص ١٠٣ ، نقلاً عن النقد الأدبي الحديث ، ص ٢٢٤.

١٤ – نحو نظرية للأدب الإسلامي ، ص ٧٢ .

١٥ – د . نجيب الكيلاني ، الإسلامية والمذاهب الأدبية ، ص ٤٧ .

١٦ – نحو نظرية للأدب الإسلامي ، ص ٩٠ .

الأدب الإسلامي وعلاقة الشكل بالمضمون

قضية العلاقة بين الشكل والمضمون قضية قديمة في تاريخ الأدب والنقد ، وإن عُبِّر عنها بمصطلحات مختلفة.ولكن لم يتح لوجهة النظر الإسلامية أن تخضعها لفهمها الخاص ، لاقديماً ، ولاحديثاً . ففي المراحل السابقة للعصر الحديث لم تكن نظرية الأدب الإسلامي قد صيغت بشكل متكامل الأبعاد وإن وجدنا جذورها الأدبية والنقدية متناثرة هنا وهناك ، ولسنا هنا في مجال تعليل ذلك . أما في العصر الحديث فقد حوصر الكيان الإسلامي أرضاً وفكراً ، حتى كاد أن يتغير جوهره لولا قوة حافظة لهذا الجوهر من الذوبان أو الموت . وهاهو يزيل الركام ويثبت وجوده في مظاهر الحياة كافة ، ومنها النشاط الإنساني في مجال الأدب والفن .

في تاريخ النقد العربي عُبّر عن القضية بمصطلحي اللفظ والمعنى ، وكتب عنها الكثير ، ويبدو أن أغلب الذين كتبوا فيها كانوا من أنصار اللفظ ، فالجاحظ يرى أن المعاني مطروحة في الطريقة وإنما الفضل في الصياغة ، والشعر عنده صياغة وضرب من التصوير ، وأبو هلال العسكري يجاريه في هذا الإتجاه ، فيقول : « وليس الشأن في إيراد المعاني ، لأن المعاني يعرفها العربي والعجمي والقروي والبدوي ، وإنما هو في جودة اللفظ وصفائه وحسنه وبهائه ، ونزاهته ونقائه ، وكثرة طلاوته ومائه ، مع صحة السبك والتركيب . . . وليس يطلب من المعنى إلا إن يكن صواباً »(1) وقد استفرغ هذا الإتجاه في تاريخ النقد العربي كثيراً من الجهد ، ويلاحظ أنه يتساوق مع ملامح هذا النقد المناصر للصنعة والشكل . وتستطيع أن تلحظ الإهتمام بالصنعة هذه من خلال المصطلحات النقدية عندهم ، فهي مابين الصياغة والحبك،والنسْج والسبك ، والتفويف وغير ذلك . .

ثم إن قضية الإهتمام باللفظ لم تعرض من خلال علاقته بالمعنى وارتباطه به ،

بل نوقشت بشكل منفصل ، وكأن لكل من المعنى واللفظ عالماً خاصاً ، كما لاحظنا من تقسيم ابن قتيبة لأنواع اللفظ ، وأنواع المعنى ، فقد يكون اللفظ جيداً ، والمعنى جيداً ، والمعنى جيداً ، وقد يكون اللفظ جيداً ، والمعنى تافهاً ، وقد يكون العكس. وهكذا . .

ولكن لم يعدم تاريخ هذا النقد من أنصار للمعنى ، كما يلاحظ من آثار عبد القاهر الجرجاني الذي لم يناصر المعنى على طريقة سابقيه في الفصل بين اللفظ والمعنى، بل صاغ نظرية تلاحم مابين اللفظ والمعنى ، وتجعل المعنى يتأثر بطرق الأداء اللفظي والأسلوبي ، وكان مدار ذلك عنده علم النحو والعلاقات اللغوية ذات الطابع البلاغي والمجاز في بعض الأحيان . ولكن الجهود قد توقفت بعد عبد القاهر، ولم يأتِ بعده من يفصّل أبعاد هذه النظرية ويُغنيها .

وفي النقد الأوربي تتخذ هذه القضية مصطلحات ، الشكل والمحتوى ، أو الشكل والمضمون ، وتختلف وجهات النظر حولها بناءً على تعدد المذاهب الأدبية في أوربا ابتداءً بالكلاسيكية إلى آخر هذه المذاهب ظهوراً في القرن العشرين .

والملاحظ – بشكل عام – إن الكلاسيكية ، وخاصة في عصر النهضة ، كانت تميل إلى جانب الشكل ، بينما مالت الرومانسية والمذاهب الواقعية إلى تفضيل عنصر المضمون والمحتوى ، وبين هذه وتلك مذاهب ومذاهب .

وقد مرّ علينا كيف كانت فلسفة (كانتْ) تولي الشكل كل الأهمية ، وتجرد الأدب والفن من كل غاية ، بل ذهب بعض أنصار هذا الإتجاه إلى القول بأن الغاية تُفسِد الن وتذهب ببهائه !! .

وعلى هذا المنحى سارت نظرته الفن للفن ، واستهدت بآراء كانتْ وهيكل وجوتيه ، ثم تبعتها مدارس النقد الأخرى ، مثل المدرسة التصويرية ومدرسة النقد الحديثة في أمريكا (٢) .

وقد بلغ الإهتمام بالمضمون قمته لدى المذاهب الواقعية على تباين في نوع هذا

الاهتمام ودرجته ، بل إنك تستطيع أن تقول أن الاتجاهات الحالية في أوربا تميل إلى إيلاء المضمون عناية كبيرة على اختلاف مذاهبها ونزعاتها ، وهذا ماتلحظه بشكل خاص لدى مدرسة ذوي النزعة الإنسانية الجيدة في أمريكا ، والتي يعد الشاعر والناقد ت ، س ، إليوت ، الإنجليزي الجنسية ، والأمريكي الأصل ، أبرز ممثليها (٣)

ومن جانب العلاقة بين الشكل والمضمون فلا تجد مذهباً واحداً قديمها وحديثها في أوربا من يصرّح بأنه يُعنى بالشكل وحده ، أو بالمضمون وحده ، حتى مذهب الفن للفن يقول بوحدة الأثر الفني وعدم إمكانية فصل شكله عن محتواه ، وحتى أكثر المذاهب تطرفاً لايقول واحد منها بالفصل بين الشكل والمضمون ، أو أنه يفضّل أحدها على الآخر بشكل مطلق ، ولكننا من حيث المصلحة ، و من حيث استقراء الآثار الأدبية لهذا المذهب أو ذاك نلحظ الإتجاه العام والعناية الخاصة بالشكل أو المضمون . وهو ماذكرناه من أن الكلاسيكية ومذاهب تقديسي الفن تولي عناية أكبر للشكل،بينما تولي المذاهب الواقعية عناية خاصة بالمضمون ، ولكننا في النهاية نستطيع القول مع الدكتور عز الدين اسماعيل،بأن الإتجاه العام في العصر الحديث يميل إلى سقوط النقد الأيدلوجي الصرف ، والنقد الجمالي الصرف (٤) .

هذا هو المطاف الذي انتهى إليه الأدب والنقد في أوربا ، وهذا مانريد أن ننتهي إليه نحن ، ونعتقد أنه ينسجم والتصور الإسلامي لطبيعة الأدب والفن . وقد مرّ علينا كيف انتهى إلى هذا الأمر نفسه الإمام عبد القاهر الجرجاني ، من ضرورة التلاحم بين المبنى والمعنى ، وترشح أحدهما من الآخر ،وتأثر أحدهما بالآخر . ولعل ماانتهى إليه الجرجاني كان نتيجة مداومة في النظر إلى التركيب الإعجازي في القرآن الكريم ، وهو النموذج الأكبر للأدب الإسلامي ، والمثال الذي يتطلع الأدب والنقد لاستلهام نظريته منه .

فما كان،ومايبنغي أن يكون ، لعقيدة مثل الإسلام،أن تجعل نمطاً هاماً من النشاط الإنساني شكلاً لاطائل وراءه من معانٍ واهداف إنسانية،فيصبح هذا النشاط صورة من صور اللعب واللهو !! كما لاينبغي لها أن تجعل هذا النشاط جدّاً ثقيلاً لا

لذة فيه ، ولانكهة لفن ، ولاأثر لسحر . وإذا كانت لهذه الجدية مجالاتها الأخرى من الحياة،فإن لهذا النشاط خصوصيته التي ترصد مجالات الجد تلك بروح ماهرة ، فيها من اللذة والمتعة والسحر الحلال الشيء الكثير ؛ ولقد صدق وصف رسول الله ﷺ حيث قال عن الأدب أنه حكمة . . وإنه سحر،فهو ليس حكمة فقط ، ولاسحراً فقط . . بل حكمة ساحرة !

وهكذا ننتهي إلى القول بهذه العلاقة العضوية بين الشكل ومحتواه علاقة يؤثر أحدهما على الآخر ، ويستجيب أحدهما لنسق الآخر ، وهي علاقة أشبه ماتكون بعلاقة الكائن العضوي ببقية عناصره .

ولما كان للإسلام خصوصيته العقائدية والفكرية في النظر إلى الكون والحياة والإنسان ، فلا بد أنه هيأ القاعدة إلى النظر في الأشكال التي تحمل هذا التصور الشامل ، وهي لابد أن تكون متساوقة وهذا التصور ، أو متولدة منه على نحو من الأنحاء . يقول الشهيد سيد قطب : « إن هناك ارتباطاً وثيقاً بين طبيعة (الموضوع) وطبيعة (القالب) ، وإن الموضوع يتأثر بالقالب ، وقد تتغير طبيعته ويلحقها التشويه إذا عرض في قالب في طبيعته وفي تاريخه عداء وجفوة وغربة عن طبيعته » (٥) ، وذلك حين تحدث عن اختلاف التصور الإسلامي كما عرضه النص القرآني ، عن القالب الفلسفي الذي استعير من التاريخ اليوناني ، وحاول أن يعرض التصور الإسلامي ، فتعثر !! .

وبشكل عام،فإن لكل حضارة قاعدة فكرية ومفاهيم وكيان ثقافي ينبثق عنها كل لون من ألوان النشاط الإنساني الخاضع لتلك الحضارة ، وهذايصدق على الحضارة الأوربية التي تشكل (الديموقراطية) قاعدتها الفكرية في شق منها ، بينما تمثل (المادة التاريخية) قاعدتها الفكرية في الشق الثاني ، كمايصدق على الحضارة التي تشكل (الربانية) قاعدتها الفكرية المؤطرة لكل أنماط النشاط الإنساني .

ونظراً لتباين هذه القوعد فيجب علينا (أن نكون على خط عظيم من الدقة والوعي حينما نبحث عن الأفكار الأوربية ، لأجل أن نستطيع تعريتها عن إطارها

الرسالي ، والتعرف على مدى صلتها بهذا الإطار وتأثرها به) (٦) ، لأن هذه الرسالة أو القاعدة الفكرية تترك بصماتها بشكل أو آخر ، ظاهر أو خفي ، على الحقول وألوان النشاط الإنساني الذي يستوحي مادته أو شكله من تلك القاعدة .

من هنا يجب على المفكر المسلم سياسياً كان أم اقتصادياً ، أم أديباً ، أن يبحث عن نقاط التغاير والتمايز والإفتراق عن ألوان النشاط الأوربي في مجالات الحياة كافة .

ولنأخذ ، مثلاً ، المسرح ، وهو جانب من جوانب النشاطات الأدبية والفنية في أوربا . فقد ارتبط هذا المسرح بطابع الحياة لدى اليونان والإغريق ، وهو طابع وثني تتعدد فيه الآلهة وتتصارع ، وظل شكل المسرح مرتبطاً بمضامين هذه الحياة ، أو غيرها من التوجهات المادية في العصر الحديث . وإذا درسنا جزئيات هذا المسرح سواء من حيث النص أو فكرة الصراع ، أو اللباس ، أو الديكور ، والإضاء ة ، أو شروطه في وحدتي الزمان و المكان ، فإننا ننتهي إلى الإقتناع بارتباطها بالمنشأ اليوناني أو النهضوي أو الأوربي الحديث (٧) وهو منشأ يغاير التصور الإسلامي في مضامينه وأغلب تقنياته وأشكاله . وقد لاحظ الدكتور عماد الدين خليل أن بعض المذاهب المسرحية المعاصرة كمسرح اللامعقول ، والمسرح الملحمي والمسرح التسجيلي، حاولت إحداث ترابط عضوي بين الشكل والمضمون ، بمعنى أن شكلها لاينفصل عن مضمونها،وهذا يعني أن المسرح الإسلامي إذا أُريد له أن يعبّر عن المضمون الإسلامي لابد أن يبحث عن شكله المناسب لاحتضان مضمونه (خاصة وأن الإسلام يفرض على الإخراج المسرحي تعديلات ذات أهمية بالغة يجب مراعاتها ، إذا ماأريد للمسرحية أن تحافظ على طابعها ، وتحفظات في إنتقاء عناصر التمثيل وأزيائهم ، وفي حجب بعض الشخصيات ذات المكانة الدينية الخاصة عن الأنظار والإكتفاء بنقل أصواتهم ، أو اعتماد عناصر تمثيلية أخرى كالمُنادين والكورس . . . لتنقل إلى المشاهدين مايدور خلف المشاهد .. من أحداث ، وفي تصميم الدكتور وتحديد طابعه العام ، وفي تنظيم المؤثرات الصوتية واختيارها . . .) (٨) .

إذن هناك فارق كبير ليس بين مضمون المسرح الإسلامي ومضمون المسرح الغربي،بل في شكل كل واحد منهما . وقد لاحظ الأستاذ روجيه عساف أن الأشكال المسرحية الأوربية الحديثة كلها (وظائف مشتقة من مبدأ واحد ، ويتضح أن هذا المبدأ هو إخضاع الإنسان كلياً لفعل التمدن العَلْماني)(٩).ومـا من شك في أن هذا المنحى العلماني له منهج ووسائل تختلف عن التصور الإسلامي الذي تشكل الربّانية أبرز ملامحه وخطوطه العامة ، كما مرّ .

وربما لم يكن توفيق الحكيم يصدر عن هذا التصور حين انتهى به الأمر البحث عن (قالبنا المسرحي) ، فقال متسائلاً: « هل يمكن أن نخرج عن نطاق القالب المسرحي، وأن نستحدث لنا قالباً وشكلاً مسرحياً مستخرجاً من داخل أرضنا وباطن تراثنا) ، ثم قال : إن الإجابة عسيرة ، وتحقيق ذلك أعسر).ولكن الرجل لم يعدم المحاولة، وقد حاول ، كما يلاحظ عليه في المسرحيات التي عرضها في (قالبنا المسرحي)(١٠)قلت ربما لم يكن توفيق الحكيم يصدر عن التصور الإسلامي في هذا السعي ، ولكنه اهتدى بفطرته إلى ضرورة التمايز والافتراق عن الشكل الغربي . . في هذه المحاولة على الأقل ، وإن كانت معظم مسرحياته تصدر عن التصور الغربي مضموناً وشكلاً ، وهو يؤكد دائماً على أثر انتمائه الشرقي على مضامين مسرحياته ، وإن صدق ذلك على بعض مسرحياته فلا يصدق على مسرحياته كلها .

وإذا تجاوزنا المسرح إلى الشعر أو القصة أو الفنون الأخرى ، فإننا لايمكن أن نقبل الأشكال الرمزية والسريالية والوجودية لأن كلاً منها افراز لقاعدة فكرية تنتمي إلى تخبطات الإنسان الأوربي في العصر الحديث ، وبعض هذه المذاهب ماقام على شيء من علم النفس مثلاً ، ولم يصل هذا «الشيء» إلى الحد اليقيني لدى تحقيق علماء النفس أنفسهم ، كالسريالية ، التي اعتمدت على عنصر « اللاشعور » وعالم اللاوعي في النفس الإنسانية ، وهوعنصر غالى به (فرويد) ، وأخرج فيه الإنسان من عالمه الإنساني الواعي إلى العالم الحيواني الغريزي اللامسؤول !! .

وإذا استهدينا بآراء المفكرين الإسلاميين في حسم القول في هذه القضية ، فإننا نجد أنفسنا منصفين في عدم رفض كل ماهو أوربي من الأشكال ، ذلك أنها ليست بالضرورة انعكاساً مباشراً للقاعدة الفكرية ، فنحن نمعن النظر في مقدار العلاقة بين هذا الشكل وقاعدته الفكرية ، فإذا ماوجدنا انعكاساً لتلك القاعدة على الشكل بصورة أو أخرى رفضناه ، وإذا ماوجدنا أن هذا الشكل كان محايداً ولم يعكس الفكرة أو جزءاً منها قبلناه . وهذا مانستوحيه من قول السيد الصدر (رحمة الله عليه) : (. . كما أنه ليس من الصحيح أيضاً مايتجه إليه بعض الدعاة المسلمين من الحكم على كل تفكير أوربي يتصل بالحياة الإنسانية بأنه خطأ لأنه مستنبط من القاعدة ، ومادامت القاعدة خطأ ، فما يستنبط منها خطأ أيضاً ، فإن استنباط الفكرة من القاعدة - في المجالات النظرية - لايعني أنها مستنتجة منها ، استنتاجاً ، ومتوقفة في مصيرها على القاعدة نفسها . . . والقاعدة وإن كانت خطأ ، ولكن ليس من الضروري في كل فكرة لاتتناقض مع الخطأ ، أن تكون خطأ) (١١) .

أجل إن بعض الأفكار وبعض الأشكال والوسائل لم تتناقض مع القاعدة الفكرية للحضارة الأوربية بل تساوقت معها ، ولكنها لم تحمل طابع تلك الحضارة ، ولم تتلوث بأوضارها ، وإلى مثل هذا أشار المسرحي والناقد الإسلامي الدكتورعماد الدين خليل بقوله بأن (الإسلام يرفض فقط من الأشكال فقط تلك التي ارتبطت عضوياً بمضامينها،وأصبح من الصعب فصل إحداهما عن الأخرى ، وإلاتعرضنا للقتل » (١٢) ، وهي الأشكال والمضامين الذي دعا الإسلام إلى رفضها والإستعلاء عليها.

إذن هي ليست نوعاً من الإنتقائية والتوفيقية أن نستفيد من الضبط والأحكام والإتقان في الفن الكلاسيكي ، أو نتأثر بالعناية التي توليها الرومانسية للغة المستوحاة من الطبيعة ، أو العناية التي توليها للخيال والتصوير ، لأن هذا لايعني أنك قبلت القاعدة الفكرية والأخلاقية للكلاسيكية ، وهي السلطة الملكية والأرستقراطية ، كما أنك لم تقبل التوجه الرومانسي نحو (تأليه الفرد) . .

وقس على ذلك في تعاملك مع بقية المذاهب والأشكال الأدبية ، فالعقدة التي تستضيء بها في هذاالتعامل هو الإلتفات إلى مقدار اتصال الشكل بقاعدته الفكرية غير الإسلامية ، فبمقدار مايتصل بهذه القاعدة فأنت بمنأى عنه ، وفي حل من التأثر به.بل في حالة من الإستعلاء عليه ، وبمقدار مايستقل هذا الشكل عن قاعدته ولايمثل إطارها الفكري ، وإن عبّر عنه ، فهو ملك مشاع لك ، شأنه شأن أي شيء في الوجود ، وإن كان نتاجاً إنسانياً ، فهو نتاج إنسان شبيه لك في الخلق،وينتمي إلى عالمك الإنساني وتشترك معه في بعض المصائر ، وإن لم يكن لك أخاً في الدين، وشريكاً في التصور والحضارة .

بقي سؤال هام . . وهو:هل كل مضمون جديد لابد أن يُبحث له عن شكل جديد ؟ يبدو أن الإجابة عن هذا السؤال مجالها الحديث عن قضية التطور والتجديد وموقف نظرية الأدب الإسلامي منها ، وهذا ماستكون له صفحات أخرى إن شاء الله .

إحالات

١) د . إحسان عباس ، فن الشعر ، دار الثقافة ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٥٩ ص ١٩٣ .

٢) د . محمد غنيمي هلال ، النقد الأدبي الحديث ، ص ٣١٨ ومابعدها .

٣) د . محمود الربيعي ، في نقد الشعر ، دار المعارف بمصر ، ط ١ ، ١٩٦٨ ص ٦٤ . والنقد الأدبي الحديث ، ص ٣٢١ .

٤) الشعر العربي المعاصر ، قضاياه وظواهره الفنية والمعنوية ، دار العودة ، بيروت ، ط ٣ ، ١٩٨١ ، ص ٣٨١ .

٥) خصائص التصور الإسلامي ومقوماته ، ط٣ ، ١٩٦٨ ، ص ١٥ .

٦) تنظر (رسالتنا) للمفكر الشهيد محمد باقر الصدر ، ص ٥١ ، فصل (رسالتنا يجب أن تكون قاعدة) .

٧) تنظر مقالات الأستاذ هاني فحص (نحو أدب إسلامي حقيقي) في مجلة العرفان ابتداء من العدد الثاني ، المجلد الثاني والسبعون ، جمادى الأولى ١٤٠٤ هـ . شباط ، ١٩٨٤ ، في سبعة أعداد من المجلة ، وينظر بشكل خاص ، المسرح الغربي ع ٣ ، آذار ١٩٨٤ . كما تنظر مقالة الأستاذ روجيه عساف (الفنون الضالة وعلمنة التصوير) المجلة نفسها ع ٤ و ٥ ، نيسان آيار ١٩٨٤ .

٨) في النقد الإسلامي المعاصر ص ١٩٢ ، ١٩٣ .

٩) مجلة العرفان ، ع ٤ ، ٥ ، نيسان ، آيار ، ١٩٨٤ ، ص ٤١ .

١٠) مكتبة الآداب ، القاهرة ، ط ١ ، ١٩٦٧ ، ص ١١ .

١١) رسالتنا ، ص ٥٢ .

١٢) في النقد الإسلامي المعاصر ، ص ١٨٤ .



الأدب الإسلامي والتطوّر

لقد سيطرت فكرة التطور على الفكر الأدبي خلال القرن التاسع عشر سيطرة كادت تلهيه عن أية فكرة أخرى ، وهي فكرة مأخوذة من العلوم الطبيعية والحياة ، ولكنها شملت مظاهر الحياة كافة ، المادة والفكر والنفس . فلم يعد هناك شيء في الفكر الأوربي إلا وأُخضع إلى قانون التطور بما في ذلك القيم والأخلاق والدين . وليس القرن العشرون بأقل حماسة لهذه الفكرة لأن الأسس التي اعتمدت عليها الحياة في هذا القرن هي في الحقيقة مستندة إلى حصيلة أفكار القرن التاسع عشر وإنجازاتها.

ولكننا لسنا إزاء تفسير واحد لهذا التطور ، بل هناك تفسيرات عدة ، منها ماكان في علوم الحياة على الشكل الذي ظهرت فيه نظرية دارون ، أو نظرية ماركس في التطور الإنساني على ضوء علاقات الإنتاج ، أو نظريات فرويد ودوركايم في ميدان النفس والإجتماع .

ويحسن بنا ، قبل الحديث عن انعكاس فكرة التطور على الأدب ، أن نقف قليلاً عند نظرية (المادية التاريخية) التي أدّعت أنها كشفت قوانين التطور (الديالكتيك) خلافاً للميتافيزيقية التي تعتبر الطبيعة في حالة سكون . وهذا – كما يرى المفكر الإسلامي الكبير محمد باقر الصدر رحمه الله – وهمٌ ناشيء عن عدم استيعاب تاريخ الفكر الإنساني كله ، إذ أن الجديد ليس فكرة التطور ذاتها ، بل طابعها (الديالكتيكي) الجدلي (١) .

وبعد أن عرض السيد الصدر إلى قدم فكرة التطور في الفكر الإنساني،ولدى الفيلسوف المسلم (صدر الدين الشيرازي) خاصة في نظريته عن الحركة الجوهرية ، فنّد الأسس التي يعتمد عليها التطور الديالكتيكي القائم على التناقض .

والذي يهمنا من هذه الدراسة الفلسفية المعمقة هو مادعته الماركسية من أن

قوانين الديالكتيك تجري على عالم المادة وعالم الإدراك والفكر الإنساني على السواء، في حين أن قوانين المادة لاتوجد في الفكرة ذاتها،وبالتالي فالإدراك والفكر البشري لاينمو دياكتيكياً تبعاً لحركة المادة كما زعمت الماركسية (٢) .

وبناءً على إخضاع حركة الفكر لحركة المادة في الفكر الماركسي سنلاحظ انعكاس هذا على الأدب وتطوره باعتباره خاضعاً لتطور وسائل الإنتاج،وتطور المجتمع الخاضع بدوره للبنية الإقتصادية العامة .

ويناقش مفكر إسلامي آخر فكرة التطور لدى علماء النفس والإجتماع الآخرين مؤكداً وجهة النظر الإسلامية من التطور بشكل عام . فيرى أن الفطرة الإنسانية ثابتة وليست متغيرة على مر التاريخ الإنساني في نزوعها إلى إشباع حاجاتها الثابتة ، ولكنّ التغيّر إنما يحدث في وسائل إشباع هذه الحاجات وهو يخضع للتطور العلمي على مر العصور ، بل إن هذه الوسائل والأدوات والآلات المستحدثة هي في ذاتها تعبير عن الفطرة الإنسانية من حيث قدرة الإنسان على (التفكير التصوري) والرغبة الدائمة في التحسين (٣) .

وبهذا فلا علاقة للتطور العلمي بوضع النفس الإنسانية وفطرتها،فهذه النفس قد تكون فاسدة في المجتمع البدائي والمجتمع التكنولوجي المتطور على السواء ، كما قد تكون سائرة نحو الصلاح في المجتمع القديم والحديث معاً،وذلك بناء على طبيعة التوجيه التي توجه إليه هذه النفس .

إن الذي يلاحظ على التفسيرات السابقة لحركة التطور أنها جميعاً تُخضِع الإنسان لمؤثرات مادية أو اجتماعية – مادية خارج إرادته التي ميّزه الله بها عن سائر الخلق ، وبهذا فهي تلغي هذه الإرادة أو تخضعها لقوانين جبرية عمياً من خارج الإنسان أو في ذاته نفسها .

وإذا كان التصور الإسلامي يؤكد فكرة (الثبات)،وهي تعني عنده الإطار العام والمحور الثابت للقيم الأساسية عن الكون والإنسان ، فإن ذلك لايعني تجميد حركة

الفكر والحياة ، بل يعني دفعها إلى الحركة ، ولكن داخل الإطار الثابت وضمن المحور الثابت (٤) .

إن الإسلام جاء لترقية الحياة وتطويرها وفق مفاهيمه الربانية التي صيغت بماتنطوي عليه النفس البشرية من خصائص وأسرار ، فلم يكن الإسلام ليرضى للحياة الإنسانية أن تكون نسخة واحدة وسكوناً واحداً من أول يوم نشأت فيه إلى آخر يوم تنتهي إليه ، بل هي حركة دائبة نحو غاية وهدف محدد ، سواء كان منها ماكان مادياً أو ماله علاقة بالحياة الإنسانية عامة .

ولكن ثمة فرق بين التطور الذي هو بمعنى التقدم في حركة الواقع الإنساني نحو الأهداف السامية ، وبين التطور الذي هو بمعنى التبدل والتحول ، والتغير ، إذ يكون هذا التبدل والتغير نحو الأسوأ ، ونحو التدهور والإنحراف عن القيم التي فطر عليها الإنسان .

والذي حدث في حقيقة الأمر ، في ميادين الحياة الإجتماعية والإنسانية في المجتمع الأوربي الحديث ، إنما كان انحلالاً وتغيّراً نحو القيم المضادة للفطرة البشرية، وهو ماأدى وسيؤدي إلى دمار الإنسانية وقتل روحها .

إن الإسلام الذي يؤمن بحركة التطور الإيجابية الهادفة السائرة صعّداً نحو التكامل في الروح والأدوات ، ليرفض التحول والتغيّر الذي يقتل هذه الروح ، وإن ارتقى ببعض الأدوات ، وإن الإسلام الذي يفتح الباب على مصاريعه للعقل البشري أن يطور في الوسائل العلمية إلى ماحددود له ، ليدعونا أن نعرض على مقاييسه كل فكرة (متطورة) فيمايتعلق بالحياة الإجتماعية والإقتصادية أو الفكرية بشكل عام.فنقبل ماوافق هذه المقاييس ونرفض ماترفضه هذه المقاييس .

ربما كان ظاهر حديثنا هذا ابتعاداً عن عالم الأدب ، ولكنه في الواقع تمهيد ضروري لهذا العالم الذي سيخضع للمقولات السالفة ولغيرها من المقولات في عوالم الأفكار والعقائد . وبناءً على هذه الأفكار سنشهد تباين وجهات النظر حول كيفية تطور الأدب .

فلقد نما في أوربا اتجاه يستلهم مبدأ التطور في الأدب من مبدأ التطور في العلوم الطبيعية ، ينظر إلى الأدب ككائن حي تطبق عليه القوانين التي أكد صحتها علم الطبيعة والحياة . وهذامايُلاحظ لدى «سبنسر» و(هيبولت تين) ، وأخيراً لدى (فردينانز برونتيير) الذي قال بأن اللون الأدبي يرتقي ويضمحل شأنه شأن النوع البيلوجي الذي يخضع لعملية تحدر سلالي مستمر (٥) .

ولسنا في هذا المجال بصدد بسط القول في شرح هذه النظريات التي تعبر عن اتجاه واحد ، ولكننا نريد التأكيد على قضية هامة وهي أن قوانين العلم والحياة المادية والطبيعية شيء ، والحياة الإجتماعية والأدبية شيء آخر .

فمن جانب أن قوانين العلم جدية وصارمة بينما يأبى الأدب أن يخضع لقانون صارم في تطوره ، فقد تحدث فيه قفزات من نوع التطور والتقدم ، وقد ترتد به قفزات من نوع التحول والتغير على ضوء الإتجاه الفكري الذي يسود عصراً ما .

وفي جهة أخرى فإنه من الممكن للعلم أن يلغي كل الجهود التي سبقته في ميدان معين ويأتي بجديد ينقض ماسبقه ، ولكننا في ميدان الأدب لانجد هذا الإنسلاخ التام بل نجد تطوراً يعتمد على الخطوات السابقة والإنجازات السابقة ، لأن الأدب يخضع للتطور الحضاري ونمط الثقافة التي تخضع للقيم الدينية والإجتماعية، ولايمكن للأدب أن يلغي حضارة بأكملها ، ويلغي أذواقاً تولدت من هذه الحضارة بأكملها ، ولكنه يضيف جديداً على ضوء الأسس والقواعد والأصول التي تأسست عبر مراحل زمنية طويلة .

ومرة أخرى نعود إلى اختلاف وجهتي النظر بين شطري الحياة الفكرية في أوربا فيما يتعلق بالأسس التي يعتمد عليها تطور الأدب ، وهما شق الحياة الرأسمالية وشق الحياة الماركسية .

ففي أوربا الغربية تواجهنا نظريات كثيرة تكاد تلتقي عند مسار واحد وهو الإيمان بعبقرية الفرد ، هذه العبقرية التي لاتخضع لقانون ولاتخضع لدورات

متسلسلة ومتعاقبة ، بل إن الموهبة في الفن ، كما يقرر (كانتْ) : (لايمكن أن تنقل ، ولكن الأمل يقتضي أن تمنحها الطبيعة مباشرة إلى كل فرد،وأن تنقضي بانقضائه في انتظارأن تجود بها الطبيعة مرة أخرى على فرد آخر بنفس الطريقة) ، ويكرر (الدوس هكسلي) في القرن العشرين بـ (أن كل فنان يبدأ من البداية على حين أن رجل العلم من ناحية أخرى يبدأ من حيث انتهى سلفه) (٦) .

وهذا خلاف ماقررناه ، آنفاً ، من أن رجل العلم يمكن أن يخرج كلياً على ماقرره سلفه ، بينما الأديب هو الذي يبدأ من حيث انتهى سلفه .

وفي الشق الشرقي حيث تسود النظرية المادية الماركسية التي تخضع ألوان النشاط الإنساني كلها لقاعدة الإنتاج والعامل الإقتصادي ، يستوي في ذلك العلاقات الإجتماعية والأخلاق والدين والفن . . قاعدة حتمية تاريخية ، فكل نشاط إنساني فوقي (علم ، فكر ، أدب ، دين ، اجتماع) انعكاس لعوامل الإنتاج المادية الإقتصادية ، وهكذا يجب أن يتطور كل شيء مع تطور وسائل الإنتاج ، وهكذا يقتضي أن يتطور الأدب بهذه الطريقة الجبرية.هذا هو منطق النظرية وخطها العام .

ولكنها تواجه واقعاً أدبياً تاريخياً يناقض هذا المنطق ويفرض على النظرية الماركسية أن تعدل عن الأسس التي فسّرت بها حياة الإنسان ماضياً ومستقبلاً.هذا الواقع الأدبي يدل على أن أدباً ممتازاً وجد في مرحلة متخلفة في وسائل انتاجها ، وأن أدباً منحطاً ولد في مجتمعات ارتقت فيها وسائل الإنتاج ، وهذا مادعا كارل ماركس أن يقرر بأن العلاقة بين الإنتاج المادي والتقدم الفني ليست آلية (٧).بمعنى أنه لاتلازم بين النهضة الفنية ومستوى الحياة الإجتماعية في عصر ما ، وهذا يعني أيضاً أن للأدب والفن قوانينهما الذاتية الخاصة التي لاتخضع بصورة حتمية لقوانين تطور المجتمع بناء على نظرية الحتمية التاريخية،وإن خضعت من جانب آخر للقوانين العامة المنبثقة من حركة المجتمع .

وعلى الرغم من هذه الحقيقة التي أقرها (ماركس)وهي تناقض منطق نظريته

وتثبت فشل حتميتها في مظاهر النشاط الإنساني كلها ، نجد بعض الماركسيين من النقاد يتجاهلون مااستثناه ماركس نفسه ويصرّون على ربط الأدب والفن بالعوامل الإقتصادية ، فيهملون شأن شخصية الكاتب وعنصر الإبداع الذاتي لديه ، ويخضعون هذا الإبداع لتلك العوامل الإقتصادية حتى ولو شذّ عنها وعن عصرها مثلما هو الحال مع شكسبير وأدبه (٨) .

ونحن من وجهة النظر الإسلامية - في الوقت الذي نرفض فيه أن يكون الأدب والفن نبتة لاجذور لها في الواقع ولاترتبط بالظروف الإجتماعية ولاتستند إلى التراث التاريخي لأمة من الأمم ، على الرغم من وجاهة وأهمية التأكيد على عنصر الإبداع الذاتي والعبقرية المتفردة ، فإننا نرفض في الوقت نفسه الإتجاه الماركسي الذي يخضع تطور الأدب وطبيعة الإنتاج الأدبي إلى عوامل الإنتاج المادي في المجتمع ، ومع إيماننا بارتباط الأدب بظروف عصره وتمثيله لها ولكن ليس بالطريقة التي يفهمها المنطق الماركسي الإنعكاسي الجبري .

فتلك أطلقت الأدب والفن من كل قيد وجعلته خاضعاً للإلهام الفردي والعبقرية الفردية التي لاتعرف حداً للتطور الذي قد ينسف في لحظة كل مابنى الأقدمون من قواعد للفن ، وهذه (عبّدته) لوسائل الإنتاج ، واخضعته للملابسات المادية البحتة ، هذا في خطها العام وإن خرجت أو اضطربت في بعض الأحوال مع الأسس التي بنتها ، كما لاحظنا عند ماركس نفسه .

إنا نرى إن مسيرة الحضارات البشرية كانت تخضع للفكرة وللفكرة الدينية في أغلب الحالات ، فحين يبدأ التاريخ في دورة جديدة ،يعني أن فكرة جديدة قد دخلت عالم الإنسان (٩)،هذه الفكرة التي تلوّن مظاهر الحياة كلها من اجتماع واقتصاد وأدب ،وقد كان للعقائد والأديان السماوية وظيفة حاسمة في طبع الحياة البشرية بطابع توجهاتها في كثير من الفترات التي عاشها البشر ،وإن تخللتها فترات خرج فيها الإنسان وضل عن السبل التي رسمتها له السماء .

ولهذا فإن التوجه الفكري للأدب وتطوره وانسجامه مع هذا التوجه كثيراً ماكان يخضع للفكرة الدينية ويتلون بلونها ، وسوف نلاحظ أن الأشكال والأنواع الأدبية قد تأثرت بمدى انسجام الإنسان مع العقائد الدينية السماوية أو انحرافه عنها ، وهذا يفسر لنا نشوء بعض الأنواع الأدبية لدى اليونان انطلاقاً من حياتهم الوثنية التي لم تستمد توجيهاتهامن عقيدة سماوية مباشرة ، كظهور الفن التمثيلي عندهم ، وعدم استساغته لدى المسلمين على الرغم .. من التفاعل الحضاري بينهما .

إن الحياة الإجتماعية والإقتصادية التي تتطور على ضوء ولادة الأفكار وتطور عناصرها ، تلقي ظلالها على الأدب نفسه وتحدث فيه كثيراً من مظاهر التطور في بنيته الفكرية باعتبارها جزءاً من الثقافة العامة للعصر ، وهذا خلاف ماتراه الماركسية من تطور الفكرة على ضوء تطور القاعدة الإقتصادية ، كما مر علينا . . .

ولكن ثمة سؤال ، كنا أرجأنا الجواب عنه في موضوع العلاقة بين الشكل والمضمون ، وهو هل إن كلّ فكرة جديدة تستدعي بالضرورة شكلاً جديداً ؟

تجيب نظريات الخلق والإبداع الغربية بأن التجديد نفسه غير مرتبط أساساً بعالم الأفكار ، فلا علاقة له إلا بقوانين الفن ذاته وعالمه الإلهامي الخاص ، وبالتالي فلا ينبثق الجديد في الشكل عن الجديد في الفكر .

أمانظريات الإنعكاس الماركسية فتجيب بالإيجاب،أي بضرورة انعكاس الفكرة على الشكل الأدبي ، هذا إذا نبهنا إلى أن الفكرة في الفهم الماركسي ليس لها عالم خاص ، بل هي وليدة الحركة المادية ، وانعكاس لها

يقول المنظر الماركسي أرنست فيشر (إن المحتوى الجديد يفجر ، حيث كان حدود الأشكال القديمة ويخلق أشكالاً جديدة) (١٠) ، ويربط ذلك بعالم الطبيعة والنبات ، فالنبتة التي تغير طريقة غذائها (محتواها) فإن شكلها سوف يتغير أيضاً، وهذا خروج من الناحية التطبيقية والنظرية على استثناء ماركس الذي أشرنا إليه من قبل .

وإننا نعتقد أن ليس ثمة ضرورة حتمية بين تغير الأشكال وفق تغيّر الأفكار ، فقد تُبقي الفكرة بعض الأشكال السابقة وقد تطورها وقد تلغيها في بعض الأحيان إذا تنافرت مع خطها وتوجهها العام . صحيح أن للفكرة منحاها الجديد وفلسفتها الجديدة وتفسيرها الجديد للعالم ، ولكن ذلك لايعني بطريقة حتمية وجبرية تغيير أشكال الحياة كافة ، ومنها طرائق التعبير الأدبي القديمة . فقد تستطيع الفكرة أن تعبّر عن نفسها من خلال شكل قديم ، وقد تجري بعض التعديلات على ذلك الشكل في بعض الأحيان،وربما تلغيه أحياناً أخرى .

وعلى سبيل المثال ، لنأخذ حدوث فكرة جديدة في بيئة معينة أول الأمر ، وفي بئات متعددة بعد ذلك ، وهي فكرة التوحيد التي جاءت بها العقيدة الإسلامية لتخلص مبدأ التوحيد من شوائب التجسيدات البشرية التي علقت به ، هذه الفكرة على الرغم من أنها فكرة انقلابية جذرية ، ولكنها أبقت على كثير من الأعراف والسلوكات وطرائق الأدب التي لم تتعارض مع خطها العام . فبقي الشاعر الإسلامي يعبر من حيث الشكل بنفس الأسلوب الفني الذي كان يعبر به امرؤ القيس وطرفة بن العبد وغيرهم من الشعراء الجاهليين ، وإن تغيرت روح الشاعر الإسلامي وتوجهاته الفكرية،وربما امتد هذا (الشكل الجاهلي)إلى فترات طويلة من تاريخ الأدب في ظل الإسلام .

ولكن الإسلام في فترات تالية يغيّر بعض الأشكال ، ويرفض أخرى خاصة بعد تفاعله مع بيئات وثنية وجاهلية ودينية محرفة في أنحاء جديدة من العالم على ضوء اتساعه وانتشاره في قارات الدنيا .

إن الإسلام على مستوى التعامل مع الأشكال الفنية ، ومظاهر الحياة التي لاتمس الثوابت الفكرية والإطار العام لعقيدة التوحيد الإسلامية ، لايرفض من هذه الأشكال إلا مالاينسجم مع هذا الإطار وثوابته ، بينما يهضم في جهازه الخاص أشكال التعبير الأخرى ويوظفها لإبراز وتجسيد معالم هذا الإطار ، وقد مر علينا أنه

يرفض تلك الأشكال التي أصبحت مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمضمونها بحيث لايمكن فكاكها منه إلاوفيها بقية ورائحة من ذلك المضمون . وهذا ملايمكن تطبيقه على شكل (الشعر الجاهلي) الذي تقبله الإسلام ، وصاغ فيه أطروحته الجديدة ، كما أشرنا .

وإذا كان الطابع العام لحديثنا السابق هو طابع نظري بحت لايقف عند فترة زمنية محددة ، فإنه من الخير لنا في هذا الموقف أن نقول كلمة عند مرحلة محددة من التطور والتجديد في أدبنا ، ألا وهي المرحلة التي أُطلق على أدبها بالأدب الحديث .

وهذا موضوع متشعب ، وله ملابسات فنية وأخرى فكرية وسياسة ، وقد عبّرت فيه عن رأيي في أكثر من موضع ، ولكني أثبت هنا خلاصة عامة تتناسب وحجم وقفتنا هذه (١١) .

فهو تجديد ولد في مرحلة صراع حضاري عاتٍ ، كانت فيه حضارتنا وشخصيتنا في تحدٍ وجودي فاصل ، فقد غزتنا الحضارة الغربية بدباباتها ومدافعها وأفكارها وطرائق الحياة فيها ، وأنماط التعبير الأدبي ومذاهبه كذلك .

والحق الذي لامرية فيه هو أن كثيراً من أشكال التعبير الأدبي في عالمنا العربي والإسلامي خضعت لعملية التدجين والتحديث والتفريغ الدماغي المنظمة ، وفقد معها إنساننا قدرته على الفرز ، وأضاع فيها جانباً من إنّيّتَهُ وأصالته ، شأنه في الأدب والفن ، شأن ماحدث له في مظاهر الحياة الإجتماعية والإقتصادية والسياسية ، حين رضي بالدولة الأقليمية أو القومية في بعض الأحيان - من الناحية النظرية - بدلاً عن الدولة المرتبطة بالعقيدة الدينية ، كما رضي بأنماط السلوك الإجتماعي والإقتصادي وفق التصور الغربي بدلاً من تصوره العقدي الإسلامي الخاص .

وتستطيع أن تضع في هذا الإطار العام كثيراً من حركات التجديد عندنا،وبعضاً من الأشكال الفنية في الأدب والفن ، وربما ناقشنا هذا في موضوع آخر يمكن أن يكون بعنوان (الأدب الإسلامي ونظرية الأنواع الأدبية) .

ونود أن نقول كما يقول الناقد الإسلامي الدكتور بسام ساعي ، أن هناك فرقاً

بين الشذوذ والتفرد ، بين الشذوذ الذي يحطم أصول الفن وقواعده ، وهذا ماحدث مع موجات التطور والتبدل في أوربا وماتبعها من حمّى التقليد لهذا التطور عندنا ، وبين التفرد الذي يعني الإبقاء على أصول الفن وقواعده ، وإضافة أصولٍ جديدة وقواعد جديدة ، بل يمكن إلغاء بعض الأصول وتبديلها من دون التمرد على الأصول كلها ، وهذا مانشهد آثاره اليوم في حياتنا الأدبية (١٢) .

إحالات

١ – فلسفتنا ، دار التعارف ، بيروت ، ط١٣ ، ١٤٠٢ هـ ، ١٩٨٢ م . ص ٢٠٧

٢ – المصدر نفسه ، ص ٢١٠ .

٣ – محمد قطب ، التطور والثبات في حياة البشر ، دار الشروق ، بيروت ط١ ١٣٩٤ هـ١ ، ١٩٧٤ م ، ص ١٠٦ ومابعدها .

٤ – ينظر سيد قطب ، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته ، ص ٨٣ .

٥ – ينظر محاضرات في نظرية الأدب ، د . شكري عزيز الماضي ، ص ٨٩ .

٦ – المصدر نفسه ، ص ٩٢ .

٧ – د . محمد غنيمي هلال ، النقد الأدبي الحديث ص ٣٣٠ .

٨ – المصدر نفسه ، ص ٣٣٨ .

٩ – ينظر مالك بن بني ، شروط النهضة ، ص ١١٣ .

١٠ – ضرورة الفن ، دار الحقيقة ، بيروت ، ط ؟ ، س ؟ ، ص ١٥٣ ، ترجمة ميشال سليمان .

١١ – ينظر للباحث ، حركة الشعر الحر بالجزائر ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، ط١ ، الجزائر ، ١٩٨٥ ، وينظر كدلك مقالة (الأدب والتبعية الفكرية) المنشورة في مجلة العالم ع ٢٤٧ ، و٢٤٨ ، نوفمبر ١٩٨٨ .

بالإضافة إلى مقالة (ذهان الحداثة) أيضاً .

١٢ – الواقعية الإسلامية في الأدب والنقد ص ٦٦ ، وينظر كذلك ، د . عز الدين الأمين ، نظرية الفن المتجدد ، دار المعارف ، القاهرة ، ط ٢ ، ١٣٩١ هـ ، ١٩٧٢ م ، ص ١٠ ومابعدها .

الأدب الإسلامي والأنواع الأدبية

من وظيفة نظرية الأدب أن تبحث عن نشأة الأنواع الأدبية وتطورها ، وتعلل هذا وفق رؤيتها الخاضعة لفلسفتها عن الحياة وطبيعة النشاط الإنساني فيها .

ولسنا الآن في مجال الوقوف التفصيلي المتأني عند هذه النشأة والتطور ، ولكننا نشير إلى الإتجاهين المشهورين اللذين يتجاذبان النظر في هذا الموضوع وفي غيره من موضوعات نظرية الأدب دون أن تتاح الفرصة لأي اتجاه أدبي آخر أن يقول كلمته ووجهة نظره . هذان الإتجاهان هما : الإتجاه الرأسمالي والإتجاه الشيوعي.أو الإتجاه اللليبرالي والإشتراكي ولااختلاف في المضمون .

وتتراوح المقولة الرأسمالية بين منطق التطور الذاتي للفنون وبين عنصر الإبداع والعبقرية الذاتية للأديب والفنان ، ومن المعلوم أن فكرة التطور في الأداب والفنون قد ارتبطت بفكرة تطور الأجناس الحيوانية والنباتية على ضوء نظرية (داروين) ، وهذا مأأخذه الناقد الفرنسي (برونتيير) (1883 م) وطبقه على تطور فن المسرحية من المأساة إلى ماسمي بالدراما البرجوازية في القرن الثامن عشر ، ثم .. إلى الدراما الحديثة في القرن التاسع عشر ، وكذلك تطور فن الملحمة إلى القصة الواقعية في العصر الحديث (١) أو تستطيع أن تلحظ تفسير التطور بعنصر الإبداع الذاتي والعبقرية لدى كثير من منظري النقد الرأسماليين .

أما المقولة الإشتراكية فتتلخص في نظرية (الإنعكاس) التي تفسر بها كثيراً من موضوعات النظرية الأدبية ، بمعنى أن الأدب واحد من البنى الفوقية للحركة الإقتصادية التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بتطور وسائل الإنتاج (٢) .

ولنظرية الأدب الإسلامي - بناء على خصوصيات الإسلام في النظر إلى الحياة والإنسان - موقفها من بعض هذه المقولات ، فهي ترفض هذا الربط القسري بين الأجناس الأدبية وفكرة التطور البيولوجي لدى الكائنات الحية ، إذ البون شاسع

بين عـالم الآداب والفنون وعـالم الكائنات الحيـة ، وإذا جـاز لنا أن نفـيد من العلوم المختلفة في ميدان تفسير الآداب والفنون ، فلا ينبغي أن ننقل قواعد هذا العلوم إلى المجالات الأدبية ونطبقها تطبيقاً جبرياً يشوه الأدب والفن ويلحقهما بدائرة بعيدة عن طبيعتهما . وما من شك في أن هذا الإتجاه كان واقعاً تحت تأثير الإتجاهات العلمية في القرن التاسع عشر ، ولم يكن فهماً خاصاً للأدب بذاته .

كـما ترفض الربط القسري الآخر بربط تطور الأجناس الأدبية بعامل التطور الإقتصادي للمـجتمع ، وهو التطور الذي يصبح فيه الإنسان بكل قدراته المتفردة تابعاً للعجلة المادية للحركة الإقتصادية .

إن نظرية الأدب الإسـلامي تؤمن بوجاهة القـول بربط تطور الأجناس الأدبية واستحداث بعضها ، بل وموت بعضها الأخر ، تؤمن بربط هذا بالنظم الإجتماعية التي ترفض ضرورة استحداث أو انقراض بعض الأنواع الأدبية . فالرواية مثلاً ، ماكـان لهـا أن تكون بدون ولادة المجتمع المستـقـر الذي يحتـاج إلى مطبعـة وقـراء ومستوى من التعليم والصحافة ، وهو أمر يختلف عن البيئة الصحراوية البدوية المتنقلة التي لاتساعد على نشوء هذا النوع من الأجناس الأدبية . ولكن هذا شيء ، وجعل الجنس الأدبي ظلاً للحياة الإقتصادية مباشرة شيء آخر ، وهو خاضع لنظرية فلسـفية يرفض الإسلام منطلقـاتها ، لأنهـا لاتنظر للإنسـان إلا على أنه أداة خاضـعة لقوى خارجة عن إرادته ، ولاتنظر إلى أكثر من حاجاته المادية الحيوانية ، بعيداً عن أشواقه الروحية وطاقاته الإنسانية الخاصة .

وعلى الرغم من وجاهة القول بعنصر العبقرية الفردية في استحداث بعض الأجناس الأدبية ، فإنه لاينبغي أخذه منعزلاً عن الظروف الإجتماعية العامة في عصر من العـصـور . إن هذه العبـقـرية تنتج ضـمن ظرف حضـاري معين ، بمعنى أن هناك محيطاً (اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً ونفسياً) يتحرك خلاله الأديب ، ويستجيب لمؤثراته . وربمايكون للعقيدة الدينية أو الفلسفية دور بارز في طبيعة هذا التحرك

ولونه وعمقه ، ومن هنا كان الإبداع الأدبي في إطار الإسلام ، أو الرأسمالية ، أوالشيوعية مختلفاً في مادته وشكله بناء على طبيعة المحضن الحضاري والرؤية الفكرية للكون والحياة والإنسان .

وبهذاتكون نظرية الأدب الإسلامي قد فهمت طبيعة النزوع الإبداعي في النفس الإنسانية ضمن الظروف الحضارية الخاصة ، ولم تخضع هذا النزوع لعامل جبري واحد ، كما فعلت الشيوعية ، كما لم تجعله طليقاً من أي تأثير للظرف الحضاري الخاص .

هذا هو الإطار العام لفهم تطور الأنواع الأدبية ، وهو إطار يجمع بين العبقرية الفردية ، والإتجاه الحضاري في عصر من العصور ، بعيداً عن ذلك الفهم الذي يجعل للأدبقانوناً ذاتياًيتطور وفق مبادئه .

وبناء على هذا ، لاتوجد حدود تتوقف عندها هذه الأنواع فهي تتجدد ماعاش هذا الإنسان على ظهر الأرض ، وهذا يتسق ومنطق الرؤية الإسلامية للحياة ، وهي رؤية لاتعرف الجمود والسكون . ولكن هذه الرؤية تؤمن بأن هذا التجديد يخضع لظروف الحضارة التي تخضع لها أمة من الأمم . فليس من التجديد مايتم نقله من الحضارات الأخرى بطريقة قسرية ، دون أن تكون أية ضرورة فنية أو فكرية تستدعيه. فلقد حدثت في أوربا ، مثلاً ، صرعات أو نوبات فنية هي خلاصة الضياع العقائدي فيها ، وهو خصوصية من خصوصيات توجهها المادي الإلحادي ، فليس تجديداً أن تنحو الأمة الإسلامية هذا المنحى ، وتسير في هذا الإتجاه ، بدعوى التجديد الدائم .

إذن ، هناك فرق بين التجديد الخاضع لشروطه الحضارية الذاتية والتجديد المفروض من خارج هذه الذاتية بناءً على تفوق عسكري أو اقتصادي في مرحلة من مراحل التاريخ .

وإذ نفرغ من هذه القضية ، نعود إلى بعض القضايا التي تتعلق بالتحام الأجناس الأدبية في أصولها وانفصالهاوتفردها بعد ذلك ، فلقد احتدم الخلاف حول

أيهما أسبق إلى التكوين الإنساني ، الشعر أم النثر ؟

والذي نعتقده هو أن درجة الإحساس والشعور الإنساني التي يتطلبها الشعر بخصائصه الفنية وروحه الموسيقية قد تلت القدرة العادية على التعبير لدى الإنسان ، بل والقدرة على التعبير الفني بمستواه النثري .

والذي جعل المنقول إلينا تاريخياً هو أسبقية النصوص الشعرية ، هو سهولة حفظها ، وليس أسبقية نشوئها في تاريخ الأدب الإنساني .

أما قضية التفريق بين ما هو شعر و ما هو نثر ، فاعتقد أنه أجيب عنه إجابات ضافية مأخوذة من استقراء خصائص كل منهما ، ولانجد صعوبة في الإشارة إلى أن هناك أكثر من مستوى للتفريق بين ماهو شعر وماهو نثر ، في مجالات العاطفة ، وخصائص اللغة والتصوير فضلاً عن العنصر الموسيقي الخارجي (٣) .

علىٰ أن فكرة تناوب التأثير بين النثر والشعر تجد استجابة من لدن نظرية الأدب الإسلامي ، هي استجابة مشروطة محددة !

بمعنى أن يفيد النثر من الشعر وبالعكس ، على أن لايمسخ أحدهما بدعوى التأثر بالآخر ، مثلما حدث في عصرنا هذا ، فيما سمي بشكل خاص بقصيدة النثر ! وهي ولادة كسيحة ، لم تكد تقف على قدميها على الرغم مما نُفخ فيها من روح باهتة. والذي نفهمه من(قصيدة النثر) هذه أنها صورة من صور « الإلحاق »،لكي يكون أدبنا صورة مشابهة للأدب وأجناسه في الغرب .

إن عنصر الإفادة والتأثير مقبول ومستحسن ليس بين النثر والشعر فقط ، بل بين الأدب والفنون الأخرى كالموسيقى والتصوير والسينما ، ثم بين الفنون الأدبية ذاتها كالشعر والمسرح والقصة ، على أساس الشرط المذكور ، وهو أن يبقى الفن بخصائصه المعروفة ، ولايُمسخ إلى فن آخر ، ويتحوّل إليه . ولقد حدث ، على سبيل المثال ، تداخل بين الفن التراجيدي والكوميدي (المأساة والملهاة) في المسرح الحديث ، فأدخلت المشاهد المضحكة في التراجيديا ، كما أدخلت المشاهد المبكية في

الكوميديا ، ولكن هذا لم يجعلهما فناً واحداً ، بل جعلهما فناً « رمادياً » كما قيل،أي فناً مسرحياً يمزج بين المشاهد الحزينة والسارة . وهكذا شأن الحياة ، فهي ليست حزناً مقيماً ، ولاضحكاً دائماً .

ومن جانب آخر،فإن دائرة الأدب الإسلامي تتسع لتشمل نُصوصاً ربما انتمت إلى غير العالم الأدبي من نصوص تاريخية وفلسفيَة ، ولكنها مصوغة صياغة تقربها إلى الأدب ، وربما فاق بعضها في روحه الأدبية بعض النماذج التي تنتمي إلى الأدب نفسه.وبهذا يلج الأدب الإسلامي عالم الفكر الأخرى ، كلما كان هناك صياغات جمالية أو بسط عميق للإنفعالات العاطفية إزاء الكون والوجود .

ولقد أشرنا إلى أن الأدب الإسلامي لايقف عند الحدود المعروفة من الأنواع الأدبية مثل (الشعر والقصة القصيرة والرواية والمسرحية والمقالة والخطبة والخاطرة . .) بل يترك الباب مفتوحاً للأنواع الأدبية الجديدة المنبثقة من وجودنا الحضاري ، والمتعلقة بالطابع العقائدي لأمتنا ، أو المستوحاة من الأمم الأخرى على أن تكون مستفرغة من مضمونها الفكري والحضاري الخاص ، فالإسلام لايرفض من الأشكال إلاماكان مرتبطاً ارتباطاً عضوياً بمضمونه الفكري والعقائدي .

بعد هذا نريد أن نقف وقفات ثلاث عند ثلاثة أنواع أدبية ذات تأثير واسع في حياتنا المعاصرة ، وهي الشعر والقصة والمسرح ، دون إنكار ما للأنواع الأخرى من تأثير ، ولكن مقام الإيجاز في هذا الحديث أوجب ذلك . وهذه الأنواع الثلاثة لانريد الوقوف طويلاً عند خصائصها وأصولها ، بل نريد التلميح إلى الفهم الخاص لكيفية استثمارها من وجهة النظر الإسلامية ، ومدى التحفظات التي تبديها هذه (الوجهة) من هذه الأنواع .

وإذا كنا قد أشرنا إلى أن الباب مفتوح لاستحداث الأنواع الأدبية الجديدة ، فإننا لانحظر على الأديب أن يعود إلى بعض الأنواع التي قيل إنها لم تعد توافق الذوق الحديث ، فالأديب المسلم المبدع بحسه المنبثق من روح العصر ، والتوجه

الحضاري الخاص يوائم بين ذلك النوع وحاجة العصر إليه . فلنأخذ مثلاً أنواع الشعر المعروفة وهي :

١ - الشعر الغنائي ٢ - الشعر الملحمي ٣ - المسرحي ٤ - التعليمي

فلقد قيل بأن الشعر الملحمي قد انقرض ، والشعر المسرحي قد غطّى عليه النثر، والشعر التعليمي لم يعد يؤبه به . . .

فإننا قد لانعدم الأديب الذي يعيد صياغة الملحمة بناءً على ظروف التاريخ الحديث فيراعي نفسية المتلقي وظروفه . فإذا قيل بأن عصر الفروسية قد ولى وعصر الطفولة الإنسانية التي تهش لذلك النوع من الخوارق قد انتهى ، فإننا نقول إن بإمكان الأديب أن يحيي هذا النوع الشعري على أن يمنحه روحاً جديدة ، ليست هي روح الخوارق والأساطير المعروفة عن فن الملاحم الشعرية . فهناك أحداث معاصرة أو تاريخية يستطيع الشاعر الإسلامي الموهوب أن يخلق منها ملحمته المنشودة . نقول هذا ونحن ندرك واقع الحياة الإسلامية المعاصرة التي تخضع لشروط قاهرة من التجزئة الإقليمية على المستوى السياسي ، والأمية المفروضة على الأمة من قبل حكامها ، ومن قبل الإستكبار العالمي ، بحيث لاتتيح للقارئ القلق ، والقارئ متوسط الثقافة أن يتفرغ لقراءة هذه الملاحم ويصبر على طولها ، ولكن حياة إسلامية مستقبلة ، تخضوضر معها الرؤى الثقافية وتطمح فيها الأمة إلى حياة كريمة متكافئة ربما تتيح للشاعر الإسلامي الملحمي أن يبدع في أجوائها .

والطريق مفتوحة أمام الشعر الدرامي المسرحي وحتى التعليمي لكي يعاد النظر في طبيعته ليوائم روح العصر ، فإذا كنا نرفض الشعر التعليمي المعروف ولانعدّه من الشعر الإبداعي ، فإنّ شعراً تعليمياً - قد يولد فيما بعد - ربما يكون حاوياً على روح الشعر الحقيقية مثلما نجده في نماذج الشعر المقبولة لدينا . وقديماً كتب الشاعر اليوناني (هزيود) ديوانه التعليمي (الأيام) وذكر فيه مظاهر الحياة الزراعية وفصولها لدى اليونان ، بهدف تعليمي ، ولكنه صاغ فيه بعض المشاهد مما يقربها إلى الذاتية والروح الشعرية الخالصة في بعض الأحيان .

هذا كله مفتوح ومتاح للأديب الإسلامي المبدع على ضوء المستجدات من ظروف العصر والخاضعة للأصول الحضارية الإسلامية .

إن الفرصة قد أتيحت للإسلام في أن يقول كلمته في الشعر ، لأنه كان الفن الشائع في البيئة العربية إبان ظهور العقيدة الإسلامية ، وهي الفرصة التي لم تتح له بخصوص الأنواع الأدبية الأخرى ، لأنها إما كانت قديمة بعيدة عن بيئته أو مستحدثة لم يستطع أبناء الإسلام - لظروف استعمارية - أن يعرضوها على مبادئ الإسلام وشروطه .

فحين قال القرآن : ﴿ والشعراء يتّبعهم الغاوون . أَلَم تَرَ أنهم في كل وادٍ يهيمون.وأنهم يقولون مالايفعلون﴾ ١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٢٦ الشعراء . . .

لم يكن ذلك حكماً على المضمون والموقف الفكري فقط ، بل كان حكماً على الشعر من حيث المنطقة التي يتحرك منها ، والطبيعة الخاصة لفن الشعر ذاته ، وهي طبيعة تخضع للتضخم العاطفي وتستجيب للمؤثر التخييلي الذي يستقل عن المراقبة العقلية والمنطق الفكري ﴿إلا الذين آمنوا ﴾ فهم المقصودون بالمراقبة العقلية والقلبية المتولدة من الإيمان ، وهم الذين يخضعون منطقة القول الشعري لمنطقة الفكر .

من هنا نستطيع أن نتفهم تحريم الإسلام لنوع من الشعر ، وتكريهه لنوع آخر ، في فتراتٍ محددة أو أغراض معنية ، ونستطيع أن نتفهم الموقف الإسلامي أكثر ، إذا علمنا طبيعة ﴿الإيقاع ﴾ التي تراق القول الشعري حينما يُغالىٰ فيها إلى حد يخرجها عن دائرة الإستواء . ومن المعلوم أن النسبة التخييلية والعاطفية والإيقاعية تكون في الشعر بدرجة أعلى منها في القصة والمسرح ممايجعل الشاعر مرشحاً للوقوع في دائرة «الوهم » مثلما تجعله قريباً من الحالة «المرضية » التي تؤدي إلى «الشذوذ» (٤) .

هذا إذا لم تكن هناك رقابة ذاتية يقوم بها «الذين آمنوا » بمقاييسهم التي تقترب من الواقع النفسي والعملي في الحياة ، فبدون هذه الرقابة نتتهي إلى ماانتهى إليه الأوربيون من الخضوع الكامل لعنصر الوهم أو ماسمي عندهم بمنطقة اللاشعور .

والذي خلف مذاهب من أمثال (السريالية) أو اللامعقول فيما بعد . والذي صار الشعر هذياناً وحمى مدمرة لأية حدود منطقية ، والذي صارت فيه القصيدة التي يكتبها الشاعر وهو مواقع تحت تأثير الأفيون أو الخمر هي القصيدة «النموذج» التي خرجت على « قيود» العقل ، وصار الشاعر فيها صادقاً مع ذاته ، لأنه انتج قصديته بعيداً عن مراقبة الكوابح والضوابط الإجتماعية !!

نشير إلى هذا التحفظ الإسلامي من الشعر ، ونحن ندرك الفارق الكبير بين الوقوع في محاذير الشعر (العاطفية والتخييلية والإيقاعية) المبالغ فيها ، وبين حالة التوتر المتزن التي يصدر عنها الشاعر الإسلامي في رصد الحالات النفسية التي تصوره وهو يعيش عصر الظلم والطغيان والجبروت والإبادة الجماعية للبشر ، وضياع المقدسات ، ومصادرة الكرامات الإنسانية والوجود الإنساني الشريف ، وهو مانحياه اليوم من حياة صراع من أجل البقاء الجسدي والفكري ، أمام حضارة «حيوانية» لاترحم أعداءها . . وهو مانعيشه اليوم أمام الاكتساح العسكري الأوربي وماتبعه من مصادرة للحضارة الإسلامية ورموزها ومظاهرها ، ومحاولة إلحاقها بالقسر والتدمير بالحضارة الأوربية ، بل هو إتجاه لإلحاق الحضارات العالمية كلها بحضارة الرجل الأبيض الأوربي أو الإمريكي .

هذا التوتر المتزن ، على الرغم من حالة التوقد التي يصدر عنها،يبقى متنبهاً إلى حالات «الغلو» والزيغ عن النسبة العاطفية والتخييلية التي يقبلها الإسلام من الشاعر.

هذا منطق الإسلام وتوجهه وفهمه للإنسان ونشاطه ، ولا يهمه ماقد يُتهم به من فرض «القيود» على الأديب ، فمايُسمى لدى الآخرين «قيوداً» هو مصدر رشاد وبقاء وصلاح للحياة من وجهة النظر الإسلامية .

ومن جانب آخر فإن طوارئ العصر الحديث جعلت المساحة التأثيرية للشعر أقل من المساحة التي تتحرك بها القصة والمسرحية في عالم النفس والتغيير الفكري والإجتماعي . فقد بقي الشعر لواعج ذات ، وصرخات غضب ، أو ابتسامات رضا

لهاتأثيرها وعدواها ولكن لفترات نفسية محدودةغير قادرة على البقاء مجسدة في سلوك ونماذج بشرية خالدة كما هو الحال في عالم القصة والمسرح . وهذا ماتريد الوقوف عنده في الصفحات الباقية .

لقد احتدم النقاش بين النقاد العرب حول نشأة فن القصة في الأدب العربي الحديث ، فمنهم من أرجعها إلى أصول قديمة في أدبنا العربي كالقصة القرآنية والمقامات والروايات الشعبية مثل ألف ليلة وليلة ، والظاهر بيبرس ، والزير سالم وغيرها ، وقسم آخر عدّها نوعاً أدبياً مستورداً من الغرب مع خلو تراثنا من هذا النوع الأدبي.

ووجهة البحث يجب أن تكون حول الصورة التي ظهرت فيها القصة الحديثة في أدبنا ، هل هي بتأثير تلك الصور من القصة الموجودة في تراثنا أو بتأثر اطلاعنا على الأدب الغربي بعامة وعلى القصة الغربية خاصة .

وربما أخالف ، في رأيي ، أصحاب الغيرة على تراثنا وأصالتنا ، فأقول إن القضية ليست وجود القصة في أدبنا القديم ، أوعدم وجودها ، فما من أمة من الأمم إلا وتجد في تراثها آثاراً قصصية بشكل أو بآخر ، ولكن القضية هي المحرك والدافع والمؤثر في نشأة القصة في أدبنا الحديث .

إن المطلع على طبيعة القصة العربية الحديثة من الناحية الفنية والفكرية والرؤيوية للكون والوجود والإنسان وصور علاقاته الإجتماعية ودوافعها وأشكالها ، يجد أنها - في الأعم الأغلب - مأخوذة من التصور الغربي للحياة ومما وصلت إليه القصة عند الغرب من ثبات لبعض الخصائص الفنية .

هذا على الرغم من أن قصصنا سواء في مرحلة النشأة والتأسيس أو في المراحل التالية قد صوّرت واقع الحياة الإجتماعية والإقتصادية والفكرية عندنا ، ولكن بمقاييس ورؤى وفهم أوربي في أغلب الأحوال ، لأن الطابع العام للفترة التي نشأت فيها القصة كان طابع صراع بين قيم الحياة الغربية ، وقيم الحياة الإسلامية ، وقد كانت الغلبة في النهاية للحضارة الغربية بما كانت تملك من قوة عسكرية واقتصادية وعلمية سيطرت بها على أرجاء العالم الإسلامي كافة ، وفرضت بها

وجودها ونظرتها للحياة بشتى سبل الخداع والإكراه .

هذا مايجعلنا نؤمن بأن القصة العربية التي بين أيدينا هي قصة غربية سواء في روحها ومضامينها أو شكلها الفني ، وليست امتداداً للصور القصصية في أدبنا القديم لامن الناحية الفكرية ولامن الناحية الفنية .

وقد يبدو في هذا الرأي شيء من الغرابة ، خاصة وأن كتاب القصة عندنا يصفون أنفسهم بـ (الواقعية) التي تصدر عن واقع البيئة العربية أو الإسلامية في الأقطار الإسلامية غير العربية . ولكن تصوير «الواقع» مهما كانت درجة هذا التصوير يخضع للفلسفة والنظرة التي يصدر عنها هذا التصوير . فإذا كانت هذه الفلسفة أو النظرة تصدر عن تصور إسلامي للكون والحياة والإنسانية ، فإن هذه (الواقعية) واقعية إسلامية – مع الفهم الإسلامي الخاص لمعنى الواقعية – وإن كانت تصدر عن تصور غزلي لهذا الكون والحياة الإنسانية ، فإنها واقعية غربية ، تكون معها القصة غربية حتى لو صوّرت مظاهر الحياة عندنا ، فالعبرة في فهم الحياة وتوجيهها ، وليست في وصف البيئة أو رسم الشخصيات ، أو إدارة الحوار والسرد .

وإذا قلنا بأن قصتنا العربي الحديثة قد خضعت في روحها وشكلها للقصة الغربية،لايعني أن الغرب قد تمكن من هذا الفن منذ فترات بعيدة في التاريخ ، بل إن ماوصل إليه هذا الفن عندهم لايعود إلى أبعد من عام ١٧٤٨ م ، وهو العام الذي كتب فيه (رتشردسن) قصته المسماة (باميلا) وتتأخر عنها أول قصة عربية بحوالي قرن ونصف وهي قصة (زينب) لمحمد حسين هيكل (٥) .

ولهذا ، ليس من المنطق التاريخي والواقعي ، إن يقارنوا بين العصر الحديث الذي نشأت فيه القصة عندهم في أواخر النصف الأول من القرن الثامن عشر ، وبين العصور الإسلامية التي بدأت بالقرن السابع الميلادي ، وإذا كان ثمة مقارنة فهي المقارنة التي يجب أن تكون بين تلك العصور الإسلامية المزدهرة في مظاهر الحياة كافة ، وبين الفترة التي كانت توازيها في الحياة الأوربية ، وهي الفترة التي أطلقوا عليها بفترة القرون الوسطى،وهي الفترة الموسومة عندهم بالتخلف .

إن الفهم الخاص للفن القصصي من وجهة النظر الإسلامية ينبعث من كتاب الإسلام الأكبر (القرآن) ، حيث أولى عناية خاصة بهذا الفن وجعله خاضعاً لهدفه الفكري والتربوي ، ولم يكن له موقف متحفظ منه على خلاف موقفه المعلوم من الشعر والشعراء بالصورة والفهم الذي أوضحناه في السطور السابقة ، على أن القرآن لم يعط رأياً خاصاً للإطار الفني للقصة ، لأنه لو أعطى هذا الرأي لكان أنه أعطى صورة جامدة ثابتة للواقع الفني المتحرك والمتطور . ونحن أنفسنا لو استنبطنا صورة فنية ثابتة لهذا الفن من القرآن لوقعنا في حرج شديد،ذلك لأن هذه الصورة سوف يمر عليها زمن سيتجاوزه الفنانون ويُبدعون صوراً جديدة أخرى ، وبالتالي نكون قد عرضنا الموقف القرآني للإهتزاز .

ومن المعلوم أن القرآن يولي اهتماماً للموقف الفكري وليس للشكل الفني المتغير .

ولكن مع ذلك ، فقد استوحى النقاد الإسلاميون مايشبه الموقف الفني من القصص القرآني . فالقصة القرآنية هي قصة «الواقعية » ، بمعنى أنها تعتمد على عنصر « الواقع » بينما تعتمد القصة «الأرضية» على عنصر التخييل . هذا من حيث الطابع العام ، وإلا فلا الإسلام يمنع من التعامل مع عنصر (الخيال)،ولا القصة الأرضية ترفض تصوير «الواقعة » .

وليس معنى الإشارة إلى أن القصة القرآنية ، أو القصة الإسلامية التي تتأثر بتوجيهها ، هي قصة « الواقعة »،ليس معنى هذا أنها تعتمد على القصة «التاريخية» وحدها ، بل هناك أكثر من صورة لقصة (الواقعة) فقد تتخذ صورة « السيرة الذاتية» أو «الحوار الداخلي » أو (القصة العملية) وهذه القصص ترصد حركة أبطال حقيقيين وتخضعهم لقدرة الفن القصصي في استثارة العنصر التخييلي أيضاً(٦) .

هذا الطابع المستوحى من القصص القرآني ، وهو طابع له خصوصيته التي تتشبث بالواقع أكثر من تعلقها بالخيال على الرغم من استخدامها لصور الخيال الجزئي المعروف (استعارة،تشبيه).ومامن شك في أن قصة «الواقعة» القرآنية تختلف

عن القصة «الواقعية» الأوربية أو العربية المتأثرة بها ، في أنها «واقعة» منتخبة من الحياة وخاضعة لهدف إغناء الحياة وتوجيهها وجهة (ربانية).وهي قصة قد تصف مواطن الخير أو مواطن الشر ، أو كليهما معاً ، ولكن من أجل تثبيت القيم «الربانية» ومن أجل إخضاع الحياة لهذه القيم ، على خلاف القصة الواقعية التي تمعن في تصوير الواقع ، والإعتراف بهذا الواقع من الناحية «النفسية» و«الغريزية»،على أنه واقع مفروض «داخلياً» من ذات النفس الإنسانية ، وغالباً مايتم ذلك تحت فهم خاص للطبيعة البشرية القائمة على «الضعف» والتي تتحكم بها الدوافع الموروثة والدوافع الغريزية أو الظروف الإجتماعية ، فتقع فريسة ونهباً لهذه المؤثرات دون أن يكون له حول أو قوة .

قد تختلف القصة (الواقعية) الخاضعة للتصور الإشتراكي عن واقعية القصة الرأسمالية في رسم مخرج للبطل أو الجماعة أو الحياة ، ولكنه مخرج من القوى الإقتصادية أو الإجتماعية الضاغطة ، وليس مخرجاً من القوى الداخلية الغريزية المتحكمة في داخل الإنسان،لأن الإنسان – من وجهة نظر هذه الواقعية الإشتراكية – صورة راقية من الصور الحيوانية التي لاتستطيع الفكاك من غرائزها الحيوانية .

إن للشخصية أو للبطل في الفهم الإسلامي دوراً إرادياً فاعلاً ومؤثراً في حركة الواقع والتاريخ ، وهو ليس نتيجة أو استجابة لحركة الواقع والتاريخ .

ولهذا فالإسلام يرفض الجبرية التاريخية أو الجبرية الغريزية التي يخضع لها الإنسان في القصة الواقعية الماركسية أو الرأسمالية . فالشخصية الواقعية في الحياة ، أو المندحرة في السياق القصصي هي التي يقع عليها العقاب ، وتحظى بالثواب بناء على موقفها وتصرفها وعنصر الإدارة فيها ، ولو كانت واقعة تحت تلك الجبرية لانعدم عنصر الثواب والعقاب هذان .

وحتى في رسم الحدث أو البيئة أو الشخصية ، ينبغي أن يعطى الدور الكبير للشخصية باعتبارها العنصر المغير الهادف ، وليس العنصر الخاضع لضرورة الحدث ومواضعات البيئة .

ولكن إذا كانت القصة الأرضية تقوم على «التخييل» والإفتراض ، فهل يعني أن القصة الخاضعة للتصور الإسلامي لاترتاد هذا العالم التخييلي والإفتراض ؟ الحق أن نقّاد القصة في الأدب الإسلامي يقفون موقف التحرج والتحفظ من هذه الإباحة ، ونعتقد أن القضية ماتزال في دور التأمل الذي لم ينته بعد ، لكي يعطي الموقف النهائي من هذه القضية .

والذي نعتقده أن هذا (الإفتراض) إذا قام على (تصوير الحياة) وليس على (تصوير الواقع) كما هو ، فإنه سوف يكون مقبولاً ، أقصد تصوير الحياة وفق (ماينبغي أن يكون) من وجهة النظر الإسلامية ، أو تصوير الواقع لتغييره وفق (الحياة النموذج) في التصوير الإسلامي .

أما إذا كان (الإفتراض) مبنياً على أساس (تصوير الواقع) المادي والنفسي القائم ، وهو غير خاضع للرؤية الإسلامية ، بل للرؤية الغربية التي تؤمن بضعف الإنسان أمام جبرية غرائزه ، فهو الفن القصصي الذي نقف منه موقف الرفض .

والقضية بعد هذا تحتاج إلى جهد تنظيري مكثف من لدن نقاد الأدب الإسلاميين الذين عليهم أولاً أن يزيلوا تلك النظرة غير المسؤولة عن فن القصة خاصة،وهي النظرة التي ترى أن هذا الفن نوع من اللهو أو التسلية ، ولم تتعمق النتائج التي ينطوي عليها هذا الفن من القدرة على تغيير السلوك البشري وفق الوجهة التي يريدها الكاتب . ولقد أشرنا من قبل إلى أن الشعر قد يعمق شعورك إزاء موقف معين ولكن القصة قد تعمق هذا الشعور،وقد تنحرف به إلى شعور وموقف معاكس تماماً وبطريقة قد تكون مضمونة النتائج !!

أما الموقف من المسرح والمسرحية ، فلا نريد أن نناقش أقوال المستشرقين حول انعدام هذا الفن في البيئة العربية وتفسير ذلك بعقم العقلية (السامية) التي لاتمتلك ذلك الخيال التركيبي اللازم لبناء القصة أو المسرحية . فما من شك في أن آراء مثل هذه كانت وماتزال خاضعة للفهم العنصري المتحيّز والمغرور لدى الجنس الأوربي ، ومن الناحية العلمية ماعاد لهذا الرأي من سند حتى لدى الأوربيين أنفسهم .

ونتطلق مما هو كائن ، وهو واقع يؤكد على أهمية المسرح في تثبيت قيمة من القيم أو سلوك من السلوكات ، أو تغيير هذه القيم والسلوكات . فللمسرح قدرة عجيبة على إحداث هذا التغيير . فبهذا المسرح تتحول الأقوال والمفاهيم إلى أنواع من السلوك لا يساهم في تغيير فرد واحد ، بل تغيير أمة وشعب كامل . وبسبب من هذا تجد الطابع العام للمسرح العالمي هو «مسرح المواقف» المنبثق من كون المسيرة الإنسانية في مراحلها كافة هي مجموعة من المواقف من الحياة والوجود ، استجابة أو رفضاً،تكيفاً أو انفصاماً (٧) .

ولدى النقاد الإسلاميين أن المسرحية تختلف عن القصة في أنها تقوم على (الاصطناع) وليس على (الافتراض) كما مرّ علينا في الحديث عن القصة ، وهي -المسرحية - بهذا تكون مقبولة اسلامياً لأنها تشعرك بالموقف الإصطناعي ، أما القصة فإنها تصورلك الواقع الذي افترضته على أنه « الواقع» الحالي أو المستقبلي (٨)

على أن الأهم من هذا هو فكرة (الصراع) الذي تقوم عليه المسرحية لدى الأوربيين ، وهي فكرة قد تطورت في أشكال هذا الصراع حسب مسار الحياة الأوربية ، ولم تتغير الفكرة ذاتها . فلقد كان الصراع في العصر اليوناني صراعاً بين الإنسان والآلهة ، أو صراعاً بين الإنسان والقدر المفروض على هذا الإنسان والذي لا يملك معه حولاً ولا قوة ، كما ظهر لنا في مسرحيات أرسطوفان ويوربيدس . ثم أصبحت فكرة الصراع في المسرح الكلاسيكي النهضوي في أوربا تدور بين الإنسان والقدرية الإجتماعية والدينية (الوضعية) التي يمثلها الإقطاع والكنيسة ، وأخيراً اتخذ الصراع منحىً سياسياً جديداً يقوم بين السلطات الحاكمة والطبقات المقهورة اجتماعياً واقتصادياً .

وإذا كانت فكرة الصراع أمراً ملازماً للعمل المسرحي كما تبدىٰ لنا في المسرح الأوربي ، فما هو موقف المسرح الإسلامي من هذه القضية ؟!

إن هذه القضية تتشابك بين الصورة الفنية وبين الموقف الفكري ، الصورة الفنية من حيث أن هذا الفن ثبت شكله على فكرة الصراع ، والموقف الفكري في فهم طبيعة هذا الصراع .

إن الإسلام يرفض صور الصراع «القدري» كما تبدى في صورة المسرح اليوناني ، بل الصراع الذي رسموه بين الإنسان وخالقه ، وانتهوا به إلى انتصار الإنسان على الله سبحانه !! هذا صراع مرفوض ، بلا جدال !! ولكنه لا يرفض صور الصراع النفسي أو الإجتماعي أو السياسي ، غير أنه يفهم كل ذلك فهماً خاصاً أيضاً .

فليس صراع الإنسان مع نفسه صراعاً ينتهي به إلى الإستسلام أمام نوازعه وغرائزه ، كما مرّ بنا في الحديث عن القصة ، فللإسلام فهمه الخاص للنفس الإنسانية التي ركّبت من قدرة على «الإنتصار» على ذاتها والتخلص من لحظات ضعفها وانكسارها . كما أن الصراع الإجتماعي والسياسي في الفهم الإسلامي للحياة وللعمل المسرحي أيضاً ليس صراعاً بين طبقات يحركها العامل الإقتصادي والموقع الإقتصادي خاصة ، بل هو صراع بين قيم الخير والشر ، الحق والباطل ، التوحيد والإلحاد ، الدين والعلمانية ، وقد يتلبس هذا الصراع لبوساً اقتصادياً أو اجتماعياً معيناً ، ولكنه صراع قيم ، وليس صراع طبقات اقتصادية فقط .

هذا هو الإطار العام الذي يرسمه الإسلام لفكرة الصراع في العمل المسرحي ، وعلى ضوئه يتم انتخاب صور الصراع وتأطيرها بالفهم الإسلامي الخاص .

والقضية أيضاً ، بحاجة إلى إغناء في ميدان القصة والمسرح بحيث يكون عملنا ذا ثلاثة مجالات :

١ - تأسيس نقدي نظري للقصة والمسرح .

٢ - إنتاج ابداعي في هذين الفنين قائماً على ذلك التأسيس النقدي الإسلامي .

٣ - العمل على إزالة الركام الهائل من التصورات الخاطئة التي ورثناها من خلال هذهي الفنين ، عن الفهم الأوربي الخاص للحياة وللفن أيضاً وهو ماتعج به الآلاف من النماذج القصصية والمسرحية التي بين أيدينا في البيئة العربية والإسلامية بل وفي العالم المستضعف عموماً .

إحالات

١ - د . محمد مندور ، الأدب وفنونه ، دارنهضة مصر ،القاهرة ، ط؟ ، س؟ ص ١٦ - ٢٠ .

٢ - ينظر ، د . شكري عزيز الماضي ، محاضرات في نظرية الأدب ، دار البعث،قسنطينة ، الجزائر ، ط١ ، ١٩٨٤ ، ص ٧٨ .

٣ - مندور ، ص ٢٨ .

٤ - (نظرية الإلتزام في الأدب الإسلامي) مقالة للدكتور عبد الرؤوف عبد الغفور في مجلة (الفجر) ع ٤ ، شعبان ، رمضان ، شوال ، ١٤٠٤ ، ص ٣٦ .

٥ - د . عزيزة مريدن ، القصة والرواية ، ديوان المطبوعات الجامعية،الجزائر ط ١ ، س؟ ، ص ٧ .

٦ - د . عبد الرؤوف ، ص ٣٤ .

٧ - ينظر فصل (الموقف الدرامي ، ومسرحيات المواقف) في النقد الأدبي الحديث ، للدكتور محمد غنيمي هلال ص ٦٣١ - ٦٣٨ .

٨ - د . عبد الرؤوف ، ص ٣٣ .

الأدب الإسلامي والاتجاه العلمي

هذا عنوان ضخم حقه أن يكتب عنه كتاب شامل ، ولكني سوف أجمل الحديث هنا إجمالاً ، وأقف عند الخطوط العريضة لنظرية الأدب الإسلامي في هذا المجال ، لعلي أضطلع بالتفصيلات مستقبلاً أو يضطلع بها غيري من الباحثين في هذه النظرية .

إن إطلاق كلمة (العلم) هنا يعني أنها تشمل العلوم التطبيقية البحتة والعلوم الإنسانية كافة ، ولامانع لدينا - مبدئياً - أن نفهم الكلمة على هذا الإطلاق ، وسوف نتبين طبيعة هذا الفهم فيما يلي من هذه السطور .

ويمكننا أن نلخص هذا الفهم بالقول بأن أية(مادة) أو (موضوع) أو (فكرة) تغشى العالم الداخلي للأديب المسلم أو الفنان المسلم،يستوعبها شعوره وإحساسه الداخلي ، وينفعل بها كيانه بحرارة ووجد وصدق.أي أنها تصبح بالنسبة له تجربة شعورية ، وممارسة نفسية خاصة ؛ إن هذه المادة أو الموضوع أو الفكرة تصبح ميداناً للأثر الأدبي أو الفني الذي ينتجه الأديب أو الفنان المسلم . وبهذا تستوي (المادة) و(الفكرة) على شريطة تمريرها على الكاين الداخلي لهذا الإنسان الذي نسميه الأديب أو الفنان . . هذا الكيان الذي سوف يحيل هذه المادة أو الفكرة إلى أحاسيس ومشاعر وأخيلة ، فتصبح وليدة عالمه الخاص ، وسوف نطلع عليها نحن فننسبها له وحده وكأننا نتعرف عليها لأول وهلة ، على الرغم من أنها كانت مبثوثة أمامنا في الحياة ، حياة المادة وحياة الأفكار . . .

وبهذا فنحن إزاء الحياة بكل مايتحرك ويتجاوب فيها من عوالم دون أن نحصر الأدب في ميدان خاص من ميادين الحياة ، ولكننا بالتالي سنجد الأديب في هذا الميدان (الخاص) ، ميدان نفسه ! وسنجد الشرط الذي ذكرناه متوفراً في كل ماينتجه هذا الأديب . قد يطغى ميدان على ميدان من ميادين الحياة هذه في نتاج

الأديب ، بناء على تكوينه ومزاجه الخاص ، وخضوعاً لروح العصر والإستجابة للواقع المتغير ، وقد يختفي اهتمام ، ويبرز اهتمام جديد ، ولكن ذلك لاينفي «ذاتية» الأديب في تعامله مع الوجود بكل عناصره ، حسب درجة هذا التعامل وحرارته .

وحين نترك للأدب هذا الإختيار ، فإنه بطبيعته أميل إلى التعبير عن ميادين العلوم الإنسانية وأجواء الأفكار والمشاعر والأحاسيس ، وإن كانت العلوم التطبيقية نفسها ، كما قلنا ، يمكن أن ينفعل الأديب بظاهرة من ظواهرها فتصبح بالنسبة له عالماً من الأفكار والمشاعر والإحاسيس ، ولكن التاريخ العام للفنون والآداب حتى في العصر الحديث ، عصر العلم والكشوف الباهرة في ميدان العلوم ، يظهر بأن الأدب لم يتجاوب - إلا بحدود - مع هذه العلوم التجريبية البحتة. وكان ميدانه الألصق بطبيعته ميدان العلوم الإنسانية كما سنتحدث عنه .

وقديماً كانت الفلسفة من بين النشاطات الفكرية للإنسان التي أخضعت الأدب والفن لتوجهاتها وفهمها للكون والوجود ، مع فارق بين الفلسفة المتولدة من ظروف ومراحل معينة من التاريخ ، وبين الفلسفة التي استوحت أطروحاتها من العقائد الدينية السماوية ، المهم أنها كانت تلقي تأثيراتها وظلالها على النظريات النقدية والنتاجات الأدبية بألوانها المختلفة على السواء .

ونستطيع القول بأن التأثير كان إيجابياً في بعض المراحل وسلبياً في مراحل أخرى ، نقول هذا انطلاقاً مما قررناه سابقاً ، وهومقدار ماتخضع له الفلسفة من تطويع للعالم الداخلي للأديب أو الفنان ، بمعنى أنها تصبح مادة إثراء لأدبه حين يطوعها لوجدانه وإحساسه ، أماحين يصبح أسيراً (لقواعدها) ومقولاتها النظرية ، فإنه سيكون فيلسوفاً بالدرجة الأولى ، وفناناً أو أديباً بالدرجة الثانية .

على العكس من الحالة التي تكون فيه الفلسفة مادة لتوسيع أفق الأديب وتعميق إحساسه بالوجود ، وتوسيع نظرته إلى هذا الوجود ، فإننا سنكون إزاء أدب يثري الحياة الإنسانية ، ويصبح ثمرة من ثمارها العليا .

وقد وجدت الحالتان معاً في التاريخ الإنساني . . . فوجدنا أدباً عبارة عن

معرض للمصطلحات الفلسفية والقواعد الفلسفية ، كما وجدنا أدباً يعبق بالروح الفلسفي ، ويستوحي الأفكار الفلسفية استيحاءً ، ويخضعها إلى عالمه الشعوري الخاص . . ولاأدل على ذلك من بعض تجارب أبي العلاء المعري ، والمتنبي في الأدب العربي ، وشكسبير ،وتولستوي ، وطاغور في الآداب العالمية المعاصرة .

إن نظرية الأدب الإسلامي - في حدود فهمنا لأبعادها- تقرر بأن الأدب الإسلامي يحتضن النشاطات الإنسانية كلها ويستوعب « شيئيات » الحياة وأفكارها وأحاسيسها كلها ، بالشرط الذي ذكرناه ، وهو تمريرها على العالم الداخلي للأديب وتفاعله معها ، مع شرط آخر هام ،هو من خصوصيات هذه النظرية ،ومن خصوصيات التصور الإسلامي الذي تستند عليه . هذا الشرط هو أن لاتتناقض تلك «القضية» العلمية ، سواء كانت علمية تطبيقية بحتة أو كانت خاضعة للتفسير الإنساني والهوى الإنساني ، كما يلحظ على بعض النظريات في ميادين العلوم الإنسانية فالشرط - إذن - هو ألاتصطدم بأية خصيصة من خصائص التصور الإسلامي (*) .

إن الأديب المسلم ، بما تعمق في داخله من إحساس عميق بهذه الخصائص من التصور ، سوف لايتجاوب مع أية اطروحة في ميدان المادة أو العلم أو الفكر،ولن يصبح كيانه الداخلي عشاً لتفريخ هذه الميادين ، بل إن «مرآته» الداخلية لن ينعكس عليها إلا ما يتجاوب مع خصائص التصور التي هضمها هضماً .

لايعني سوى أن يكون هو بذاته جزءاً من تلك الخصائص ، ورروحاً معبراً عنها؛

بمعنى أنه حين يشعر الأديب المسلم أن هذه «القضية» العلمية ولاأقول الحقيقة العلميـة - لايمكن أن تساهم في «أنسنة» الإنسان وتطوره وتقدمه في إطار هذه «الأنسنة » الخاضعة لإرادة خالقها وبارئها ، حين يشعر الأديب أن هذه القضية لاتمثل سوى درجة من درجات «تحريف » هذه « الأنسنة » عن خط سيرها الطبيعي . . حين ذلك لن يكون لأمثال هذه القضايا حلول في العالم الداخلي للفنان ، اللهم إلا في مجال تصويرها لتبشيع هدفها وتجسيم خطرها .

إن نظرية الأدب الإسلامي ترفد الإتجاه إلى تعامل الأدب مع الحياة ، وهضمه لهذه الحياة وتعبيره عن أسرارها ومظاهرها ، ولن يقدر الأديب على القيام بهذا التوجه الخطير إلا إذا استوعب حقائق الحياة ، واطلع على مجالات الوعي والفهم الإنساني لطبيعة هذه الحقائق ، في كائناتها الحية ، وفي أجرام سماواتها وفي جاذبية بعضها البعض ، في أسرار بحارها وصحاريها ، ثم القوانين التي يخضع لها بنو البشر في ميادين الإجتماع والإقتصاد والنفس . .

ولن تكون - بناءً على هذا - الثقافة الأدبية وحدها بكافية للأديب المسلم على فهم الحياة الشاملة ، والتعبير عنها بعمق . ولقد عانى تاريخنا الأدبي من هذا الضمور الثقافي ، فأنتج لنا أدباً خالياً من هذا العمق في فهم الحياة ، وهذه الشمولية في فهم الحياة ، بل كان معرضاً في بعض الأحيان للثقافة الأدبية واللغوية والبلاغية (١) .

هذا هو المنطلق والقاعدة الفكرية التي سوف نتناول على أساسها موضوع الأدب الإسلامي والعلوم ، ولكننا نقرر من البداية أننا سوف لانقف عند هذه العلوم كلها ، ولاعند النظريات الفلسفية في تاريخ الفكر البشري كله ، وهذا أكبر من جهدنا ، كما أشرنا في مفتتح الحديث ، بل إننا سنقف عندما سمي بالعلوم الإنسانية وحدها ، وعلى وجه الدقة عند مادة (علم النفس) بشيء من التفصيل ، وعند مادة (علم الإجتماع) بشيء من التلميح والإشارة فقط ، واقترح على الباحثين في ميدان الأدب الإسلامي أن يتناولوا هذه العلوم الإنسانية ، وصلتها بالأدب الإسلامي ، كل علم على انفراد ، وبشيء من التخصص العميق .

لقد أشرنا إلى التوجه العلمي في مجالات الحياة كافة بعد عصر النهضة الأوربية وكان لذلك ظروفه وأسبابه الحضارية الخاضعة للدورات التاريخية،ولقد حظيت العلوم الإنسانية بنصيب وافر من هذا التوجه ، وكان أغلبها خاضعاً لمنجزات علوم الطبيعة والأحياء فضلاً عن العلوم التطبيقية الأخرى ، وكان علم النفس من أبرز هذه العلوم الإنسانية التي عني بها العلماء في العصر الحديث ، وهو وإن كان علماً حديثاً بشكل عام ، ولكنه تطور تطوراً هائلاً ، فأصبحت له فروع متعددة بتعدد

مـجـالات الحـيـاة ، فكـان هناك علـم النفس التـحليلي ، وعلـم النفس الإجـتـمـاعي والعسكري ، والأدبي ، والكلينيكي ، والصناعي . . . الخ .

وهذا لايعني أن علم النفس انطلق من الصفر ، بل اعتمد على ماحققه الجهد الإنسـاني في عـصـوره السـابقـة ، ولكنه أصبح « علمـاً » له أصـوله ومناهجـه في نشاطات الحياة كافة . ولقد حقق هذا العلم « كشوفات » هامة على يد أكبر علمائه في العـصـر الحديث ، وهو الطبـيب النمسـاوي سيـجـموند فـرويد ، حتى أصـبحت المصطلحات التي قـررها هذا « العـالم » على كل لسـان ليس في مـجال مـعين ، بل في مجالات النشاطات الإنسانية كافة .

ولعل أهم وأبرز مـيـدان في نظرية « فـرويد » النفـسيـة هي حـديثـه عن عـالم « اللاشـعـور » واعـتـبـاره القـاعـدة الأسـاسيـة لنشـاطات الإنسان المتنوعـة . ومن هذا المصطلح سوف تنبعث المصطلحات الأخرى ، مثل الكبت والتسامي ، والإنعكاس، وحب الظهـور والتـعـويض . . بالإضـافـة إلى الحـديث عن الأمـزجـة الإنسـانيـة كالإنطوائي والإنبساطي وغيرها . . .

وربما كان أخطر قضية خصص لها فرويد الحديث المفصل في عالم اللاشعور ، هي قضية « الغريزة الجنسية » باعتبار هذا العالم هو خزان ضخم لماتولّده هذه الغريزة من بواعث ونشاطات في حياة الإنسان ، ولكن بطريقة خفية مبهمة ، والحق أننا لن نقـدر على عـرض أبعاد هذه النظرية بكل دقة ، ولكننا نعرض إلى جانب هام منهـا ، وهو الجانب الذي خرج فيه على كل فهم سابق للحياة وهدم كل «الثوابت» في مجال النفس الإنسانية ، ونسف كل ماقررته العقائد والأديان خاصة .

فهـو يرى أن عقل الإنسـان الذي هو منبع سلوكه الخلقي والإجتماعي يكمن في الغريزة الجنسية (فـالإنسـان تعس لأن أسفله أعلاه، ولأن غريزته هي التي تتحكم فيـه، وأن كل القـيـم والأعـراف الخلقيـة والدينية التي أقرتهـا الإنسـانيـة ، عبـر المسـافة الزمانية لوجودها ، هي في الحقيقة ، عقد نفسية ، أو أمراض اجتماعية ، باعثها الأساسي ، الكبت الجنسي، ويجب - في رأيه - التخلص منها ، لكي يعيش الإنسان

بدون قيم ولا مثل ، كما أن الإنسان - عنده - حيوان كبقية الأحياء ، وإن غرائزه وميوله الفطرية وحاجاته العضوية هي الأساس المادي لسلوكه في الحياة . ولكن ضرورات الحياة الإجتماعية وماصحبها من ديانات وفلسفات أخلاقية ، قد فرضت تنظيم هذه الغرائز وأخضعتها لقيود لامفر منها ، وإن كثيراً من هذه القيود تؤدي إلى كبت الغرائز والميول والحاجات)(٢) .

وربما كان بسبب من هذا ، أو لغيره من الأسباب ، خرج عليه كثير من تلامذته خاصة (أدلر) في فكرته عن غريزة حب الظهور والسيطرة والتملك ، و(يونج) في حديثه عن (اللاشعور الجمعي)(٣) ، وربما كانت بعض الجوانب من نِظرية فرويد مجالاً للرفض والتحوير من لدن كثير من علماء النفس المحدثين غير أدلر ويونج . .

الدراسات الأدبية والمنهج النفسي :

لقد استنَّ فرويد نفسه هذا المنهج في اعتماده على بعض الآثار الأدبية في توكيد نظريته في مجال اللاشعور ، واختزانه للنشاط الجنسي ، أو فيما يتعلق بما سماه (عقدة أوديب) التي تتلخص في ميل الذكر ميلاً جنسياً نحو أمه ، ولكنه يكبته خوفاً من أبيه ، ذلك الخوف الذي يتحول حقداً دفيناً على الأب ، وقد اعتمد في ذلك على أسطورة يونانية صاغها المسرحي اليوناني سوفوكلس وسماها (أوديب) .

بل إن فرويد نفسه درس شخصية فنية هي شخصية (ليونارد دافنشي) دراسة تطبيقية على ضوء علم النفس التحليلي ، وكان ذلك إيذاناً بولادة دراسات أدبية كثيرة على ضوء هذا المنهج ، في الأدب الأوربي ، ثم في النقد العربي الحديث والمعاصر .

لقد أجاب علم النفس بحق عن كثير مما يتعلق بعملية الإبداع لدى الفنان ، نجد ذلك لدى فرويد في حديثه عن (العصابية) في شخصية الفنان ، ولدى يونج في حديثه عن أن الإبداع الفني هو عبارة عن كشف غير داعٍ يقوم بها (اللاشعور الجمعي) وقد نتج عن ذلك ماسمي بالمنهج الأسطوري في تفسير الأدب(٤) ، مثلما نجده في حديث (أدلر) عن فكرة التعويض عن النقص وعن أن الأعمال الفنية تقدم منفذاً

للرغبة الجنسية،وإن اعتقد بأن (عقدة الجنس) وحدها غير قادرة على أن تحل مشكلة النبوغ الأدبي .

لقد التفت بعض النقاد العرب المحدثين الذين عنُوا بالمنهج النفسي مثل الأستاذ أمين الخولي والدكتور محمد أحمد خلف الله إلى أن الملاحظة النفسية قديمة قدم الدراسات البلاغية في الأدب العربي . كما تحدث النقاد القدامى عن عنصرين هامين من عناصر المنهج النفسي الحديث ، وهو تفسير عملية الإبداع نفسها ، والأثر النفسي الذي تتركه في نفسية المتلقي أو الجمهور ، وذلك في حديثهم عن بواعث الشعر بالرغبة والرهبة والطرب، بالإضافة إلى مقولتهم المشهورة «البلاغة مناسبة مقتضى الحال» ويقصدون بها مراعاة نفسية المتلقي أو الجمهور.

ولكن المجال الذي كان مهملاً في الدرسات النقدية ، فأبرَزه المنهج النفسي الحديث ، بحق ، هو الصلة بين الأدب ونفسية منشئه . وتستطيع أن تقول أن معظم الدراسات الأدبية النفسية في النقد العربي الحديث أشبعت هذا الجانب المهمل إشباعاً.

ولقد وجدت هذه الدراسات في علم النفس التحليلي والدراسات الأوربية على ضوء هذا المنهج مادة جاهزة للسير بالأدب العربي نحو هذه الوجهة ، وقد تفاوت النقاد في حماستهم لهذا المنهج دون تحرج واحتياط ، أو في تريثهم وأخذهم ما يناسب الميدان الأدبي من هذا (العلم) .

وسوف نشير إلى أبرز ثلاثة من هؤلاء النقاد الذين اصطنعوا المنهج النفسي، وهم العقاد والدكتور محمد النويهي والدكتور عز الدين اسماعيل . ثم نثبت رأينا في هذه الدرسات وفي المنهج بشكل عام .

لقد درس العقاد شخصية ابن الرومي وفسّر (فرادتها) وغرابة أطوارها بالنسبة إلى خريطة الأدب العربي القديم والمعاصر للشاعر في العصر العباسي ، بأن ارجع ذلك إلى الأصول العرقية اليونانية التي ينتمي إليها ابن الرومي ، وعلل ذلك بقوله : (. . وإنما وصفنا ابن الرومي بهذه الصفة لأنه صاحب عبقرية تعبد الحياة ، وتحيا مع الطبيعة ، وتلتقط الصور والأشكال وتشخص المعاني ، وتقدم الجمال على

الخير ، أو لاتحب الخير إلا لأنه لون من ألوان الجمال ، ثم هي تنظر إلى الدنيا نظرتها إلى المعرض المنصوب للتملي والمتعة) (٥) وهي خصائص - في رأيه - لايتوفرعليها الأدب العربي بالقدر الذي يعرضه شعر ابن الرومي وسلوكه .

ثم يأتي الدكتور محمد النويهي الذي استوعب المنهج النفسي خلال دراسته في بريطانيا واطّلع عن كثب على طبيعة الدراسات النفسية هناك ، وقد درس ابن الرومي نفسه في كتاب (ثقافة الناقد الأدبي) وفسّر سلوكه وشعره ، ليس بالأصل العرقي كما توصل إليه العقاد ، بل بالتكوين الجسماني الخاص له ، وذلك بقوله : «إن المؤثرات العظمى التي جعلتْه كما كان لم تكن عصره ، ولابلدته ، ولابيئته ، ولاتربيته ، ولانوع التعليم الذي أصابه ، ولاغير هذا من عوامل البيئة ، إنما كانت في أغلبها مؤثرات جسمانية » (٦) حيث كان - في رأي النويهي - مضطرب الجهاز العصبي والجنسي ، والجهاز الغدي ، بالإضافة إلى اختلال عقله .

وقد ظهرت النظريات النفسية واضحة في المنهج الذي اصطنعه في دراسته عن «نفسية أبي نوّاس » وانتهى به إلى تحليل العقدة الشخصية لدى الشاعر بأن أرجعها إلى (رابطة الأم) أو (عقدة أوديب) وهي العقدة التي أصيب بها الشاعر نتيجة لزواج أمه بعد وفاة أبيه ، وهو صغير السن (٧).وقد فسر النويهي بعضاً من جوانب شخصية أبي نواس وشعره مثل إضفاء الرموز الجنسية على الخمرة ، ومثل غزله بالغلمان ، وفشله في الزواج من الجارية (جنان) ، بالإضافة الى الشعر الديني (الزهد) عند أبي نؤاس ، كل ذلك على ضوء علم النفس التحليلي وعلم الإنثروبولوجياوالأديان المقارن ، وبهذا ينتقل النويهي انتقالاً كاملاً إلى (الفرويدية) بعدما كانت سمة التأثرية تغلب على أعماله الأولى .

بعد هذا نشير إلى الدرسات النفسية للدكتور عز الدين اسماعيل ، في مجالات الشعر والمسرح والقصة ، خاصة مسرحية (شهرزاد) لباكثير ، وقصة (السراب) لنجيب محفوظ ، وقد لاحظ بعض الدارسين أن الدكتور اسماعيل يعد من أكثر النقاد إفادة من علم النفس في دراسة الأدب ، وذلك في اعتماده على تحليل

العمل الأدبي نفسه ، وعدم الإيغال في دراسة عملية الإبداع أو شخصية الأديب،وقد أفاد من الأخطاء التي وقع فيها من سبقه من النقاد مثل العقاد والدكتور النويهي وغيرهم (٨) . ومهما يكن فهو يعتمد على « حقائق » علم النفس ويأخذ بها ، كما أخذ بها العقاد والنويهي من قبله . فلقد فسر سلوك (شهريار) بالعقد الجنسية وعقدة النقص ، بالإضافة إلى استحضاره لعقدة (هملت) وعقدة (ديمتري) وعقدة (أورست) في تحليلة لشخصية (كامل) في قصة السراب لنجيب محفوظ (٩) .

هذه باختصار شديد ، إشارة إلى الدراسات النقدية على ضوء المنهج النفسي الذي اعتمد على ماتوصل إليه علم النفس في العصر الحديث .

موقفنا من هذا المنهج والدراسات التطبيقية له

وهذاالموقف يتلخص ببعض الإشارات إلى الدراسات السابقة ، بالإضافة إلى الإشارات العامة التي تتعلق بالمنهج بشكل عام .

قبل كل شيء لابد من الإقرار بأن هذا المنهج قد أضاف إضافات جادة وهامة إلى ميدان الربط بين الأدب والحياة الإنسانية باعتبار أن الأدب ثمرة عليا من ثمار الحياة ، وعدل من الاتجاه إلى اعتماد الأديب أو الناقد على الثقافة الأدبية المحددة . وإن الربط مابين الأدب والنفس الإنسانية يعتبر من وجهة النظر الإسلامية ربطاً طبيعياً ، بل واجباً،ذلك لأن الأدب هو نتاج هذه النفس وصورة من حقائقها وأعماقها وفهمها للحياة والكون ، فلااعتراض ، في الأساس على هذا الإتجاه ، وإنما الإعتراض على قضايا معينة في هذا المنهج وهو ماسوف نثبته في الصفحات التالية .

وربما كان من المفيد أن نشير إلى بعض الحقائق التي أثبتها علم النفس الحديث، ولانرى مانعاً من الإفادة منها في التحليل النفسي للأدب ، خاصة إذا أبعدناها عن قاعدتها المبالغ فيها وهي قاعدة (اللاشعور) التي جعلت تسعة أعشار الكيان الإنساني عالماً غريزياً لامسؤولاً ، وواحداً من العشرة عقلاً مسؤولاً ، ولهذا نتائجه المرفوضة في التصور الإسلامي للإنسان .

أقول من هذا الحقائق قضية « التعويض » عن النقص بالنسبة لذوي العاهات أو

النقص في النسب والمكانة الإجتماعية ، أو مايسمى بالإستدلال العكسي ، أي أن شعر الشاعر ليس وثيقة صادقة معبرة تماماً عن أخلاقه وصفاته ، فقد يتحدث عما لايوجد من هذه الصفات في ذاته ، وقد يثبت عكسها في هذه الذات ، بل لانجد مانعاً في استثمار عقدة (النرجسية) وحب الذات ، بل ونظرية حب الظهور وشهوة السلطة والتملك التي قال بها أدلر . . هذا بالإضافة إلى الحديث عن طبيعة الأمزجة الإنسانية التي أشارت إليها الفلسفة القديمة ، وصحح جانباً منها الفلاسفة وعلماء النفس الإسلاميون ، من مثل الأمزجة الإنطوائية والأمزجة الإنبساطية . . إلى آخر هذه الحقائق والمصطلحات التي لاتتناقض مع التصور الإسلامي لطبيعة النفس البشرية .

إن الملاحظات النقدية لبعض الدراسات سالفة الذكر تقتضينا أن نحدد مقدار قربها أو بعدها عن وجهة النظر الإسلامية لهذا المنهج لنفسي . فلقد كانت دراسات العقاد النفسية أقل تطرفاً في تطبيق العقد النفسية على نماذجه . وإن كانت العيوب التي وقع فيها المنهج بشكل عام ، قد وقع فيها العقاد أيضاً، وهي إخضاع الشخصية الإنسانية وتفسير سلوكها ، بل وتفسير نتاجها الإبداعي لنظرية العامل الواحد . ولما كنا نعلم أن النفس الإنسانية من التعقيد والتركيب بحيث يصعب أن تفسر بعامل واحد من عوامل التحليل للسلوك ، والأدب نفسه نتاج لهذه النفس المركبة الغامضة، مما يستتبع أن نعتمد على أكثر من تفسير لهذه الظاهرة الإنسانية الفريدة .

أما كانت هناك مندوحة للعقاد من أن يقسر شخصية ابن الرومي ويفسرها بعامل واحد وهو يونانيته ؟! وهل نغسل أيدينا ونفرغ من تحليل الشخصية الإنسانية بجعل ابن الرومي يونانياً ، وأبي نؤاس بشار فارسيين ، والمتنبي عربياً قُحاً ؟! وأحسب أن العقاد كان شاعراً بهذا العيب الذي يكمن في دراسته ، فاحترز قائلاً : « أما اذا كان كذلك لأنه من سلالة اليونان ، فذلك قول لانجزم به ،ولانجزم بنغيه ، لأنه يستطيع أن يكون كذلك ، ولو لم يكن من تلك السلالة التي اختلطت فيه سلالات الشرق والغرب والشمال والجنوب . . فأنت ترى أن القول بالوراثة اليونانية في ابن الرمي

ليس أسهل ولا أصوب من القول بانفراد هذه الظاهرة الغريبة !! (١٠) وكأنه ينقض مابناه نقضاً لايبقي معه عمادا .

ويُخيل إلي أن إتجاه العقاد بالقول في يونانية ابن الرومي كان خاضعاً لمرحلة الصراع الحضاري التي عاشتها الأمة الإسلامية في القرن الماضي وهذا القرن ، وهو الصراع الذي تغلبت به كف الحضارة الأوربية ، حتى صار الشرف كل الشرف لنا أن نتعلق بكل ماهو غربي ، وأن نعزو ، حتى لحظات الإبداع في تراثنا إلى الغرب الذي نستسلم له وندين بالقهر له اليوم . والحديث عن هذا المجال ذو شجون لم يقع فيه العقاد وحده - رغم عصاميته وإسلاميته في بعض الإتجاهات - بل وقعت فيه الأمة بأكملها إلا من رحم ربي .

أما الدكتور النويهي فكان ذا نزعة إعجابية عارمة بما تعلمه من الغرب،وقد نصب من نفسه « معلماً » لكل النقاد والأدباء ، ووقف «يسوقهم » إلى تعمل الإنجليزية ، وفهم الحياة الإنجليزية ، ودراسة الأدب الإنجليزي ، ولم يبقى إلا أن يقول اجعلوا من وجوهكم وجوهاً انجليزية ، يكفيك أن تقرأ كتابه (ثقافة الناقد الأدبي) ومقدمة دراسته للشعر الجاهلي ، وناهيك عن دراسته لقضية الشعر الجديد الذي يلذ له أن تكون نغمة الشعر العربي شبيهة بـ (السونات) في الشعر الإنجليزي ، ولتذهب أوزان الخليل إلى الجحيم !!

هذاالناقد الكبير يُخضع شخصية أبي نوّاس إلى (عقدة أوديب) ، هكذا، حل جاهز لكل الأدباء الشاذين ، حبُّ الشاعر الجنسي لأمه - بناء على هذه العقدة - ترسّبَ في لاشعوره ،ووجد طريقه بصورة ملتوية إلى التعبير الشعري لديه . ومن الغريب أن الذي يتمسك به النويهي من هذا التفسير أو يتمسك به غيره من النقاد العرب ، أصبح لدى الغربيين موضع تأمل ورفض وشك ،وقد مرّعليك ماقرره أدلر ويونج من تلاميذ فرويد نفسه ،بالإضافة إلى كثير من علماء النفس الأوربيين المعاصرين .

تَصوّر حتى شعر النسك و(التوبة) الصادقة لدى أبي نؤاس في آخر حياته لم يجد له النويهي تفسيراً إسلامياً ،وأنى له وهو مفرّغ تفريغاً كاملاً من الإسلام ؛ بل

وجد له تفسيراً انتروبولوجياً ، فقد جعل شهوة الفجور العارمة لديه مقابلة للغلو والهيام الديني والتطرف في العبادة لديه ، لأنه غير ناضج نفسياً بسبب عقدته (١١) .

وكان بإمكانه الأخذ بمصطلح نفسي من علم النفس ذاته ، وهو العمل الذي أُغرم به ، هذا المصطلح الذي لايتناقض مع التصور الإسلامي ، وهو (ازدواج الشخصية) بمعنى أن هناك اتجاهين عاطفيين يتنازعان نفسية الرجل ، ولم يتغلب أحدهما على الآخر ، حب الشهوة واللهو ، والرغبة في التوبة في المراحل الأولى في الأقل . ومن الغريب أن النويهي لم يقر بالتوبة النهائية الصادقة لأبي نؤاس في أخريات حياته !!

أما دراسات الدكتور عز الدين اسماعيل ، فهو على الرغم مما قيل من اعتداله . وهو اعتدال قُصد به الإعتماد على التحليل الأدبي ، ولم يقصد به العزوف عن تطبيق النظريات النفسية على الأدب ، فلو كان كذلك ، لما أُدرج ضمن نقاد المنهج النفسي ، أقول على الرغم مما قيل من هذا الإعتدال ، (فهو لايكاد يعفي شخصية واحدة من الشخصيات التي حللها من بعض العقد النفسية التي بنى عليها الفرويديون أبحاثهم في الأعمال الفنية) (١٢) .

لقد أتيح لي أن أقرأ رواية (السراب) التي حللها الدكتورعز الدين اسماعيل فوجدت أن «صفقة» سرية تعقد اليوم بين الأديب المنتج وبين الناقد ، فأديب مثل نجيب محفوظ قد تثقّف ثقافة فلسفية ونفسية ، يكتب قصصه على ضوء ماتوصل إليه علم النفس ، فيسهل بذلك مهمة الناقد ، فما على هذا الناقد إلا أن يستحضر أبطال العقد النفسية في الأدب اليوناني أو الأوربي الحديث .

لقد مهد محفوظ بوصفه لحيرة (كامل) وتردده وفشله من قضاء إربه من زوجته (رباب)،مهد السبيل إلى الناقد إلى القول بأنه يحتفظ في لاشعوره بحبه الجنسي لأمه ، مما منعه من النجاح في تجربته الجنسية مع زوجته انطلاقاً من عقدة (الفسق بالمحارم) بمعنى أنه استحضر صورة أمه في تلك اللحظة !! فما أسهل هذا الكشف ؟!

ومثله حين جعل الكاتب الروائي (كاملاً) بطل القصة في طفولته ، يمزق صورة أبيه!! فقفز إلى ذهن الناقد مباشرة . . إنه الحقد والكراهية لأبيه الذي ينافسه على أمه . . إنها (عقدة أوديب) إذن !! ماكان من الناقد إلا أن يقول : « وجدتها » بدون الجهد الذي بذله أرخميدس !!

ولامجال بعد هذا للحديث عن الأجواء الجنسية التي تصورها الرواية وهي نموذج لأدب الإنحلال الخلقي القائم على نظريات علم النفس .

وتحذيرنا من هذا الإتفاق غير المعلن بين الأديب والناقد حول الإبداع والنقد على ضوء نظريات علم النفس ، لايعني أننا نحظر على الأديب أن يتثقف ثقافة علمية أو نفسية ، ولكننا نحذر من الإعتماد كلياً على هذه النظريات التي مازالت موضع نقد وتأمل ، إذ لم يستتب التصديق لها كلياً حتى لدى الغربيين أنفسهم .

ثم إن النفس الإنسانية أعم وأشمل من (علم النفس) الحديث في وجوده ، وإن على الأدباء والنقاد أن يعلموا أن علم النفس هذا لايجيب إجابات حاسمة عن كثير مما يتعلق ببواطن النفس وأسرارها ، بل إن فرويد نفسه قد قرر ذلك (١٥).ولكن المنبهرين بعده لايلوون على شيء ويكادون يطمئنون إلى ماانتهى إليه هذا العلم . . دون أن يلتفتوا إلى أن ماميدانه النفس يختلف عما يكون ميدانه المختبر الكيماوي أوالعلم التجريبي ، إن النفس الإنسانية ستظل لغزاً محيراً ، وسيظل الإنسان يبحث عن أسرار ذاته وذوات الآخرين إلى أن يرث الأرض ومن عليها .

ويمكن أن ننهي ملاحظاتنا العامة عن المنهج النفسي بما يلي :

أولاً : إن هذاالمنهج كثيراً مايُعنى بعملية الإبداع ، أو شخصية الأديب ، أو نفسية المتلقي ، ولنكه يظل غير قريب من الأثر الفني نفسه ، وإنه يتخذ النتاج الأدبي والفني وسيلة لغاية أخرى ، وإن العمل الفني الرديء كالعمل الجيد من حيث الدلالة النفسية عنده .

ثانياً : إنه يخضع الأدب إلى قواعد وقوانين علم النفس ، أو العلوم الطبيعية والبيلوجية ، وبهذا نكون قد خلصنا الأدب من الخضوع للقواعد الفلسفية وأخضعناه إلى قواعد جديدة .

ثالثاً : إن هذا المنهج كثيراً مايخضع النفس البشرية إلى «الحتمية» والجبرية، ويجعلها أسيرة إليها ومسوقة إليها سوقاً ، ويبرر له سلوكها ، على أساس أنه خارج عن إرادتها ، هذه الإرادة الخاضعة إلى «اللاشعور»،فالإنسان على هذا الأساس كالحيوان في سلوكه غير مسؤول عما يأتي من أفعال حتى ولو خرج بها على قيم الدين وقوانين الفطرة ، وهذا ماتلحد إليه المذاهب النفسية الفرويدية .

رابعاً : ترتكز هذه الدراسات النفسية على الشخصيات الشاذة ، والمصابة بالأمراض النفسية والعقد ، كما رأينا من دراسة ابن الرمي وابن نؤاس وغيرهم ، ومن عجبٍ أنها نعترف أن هذا المنهج لايصلح لدراسة الأسوياء من الشعراء والفنانين !! .

ووراء هذا ماوراءه من اعتبار هؤلاء الشاذين قدوة الفن ، وقبلة المبدعين . ويحق لنا هناأن نتساءل عن هذا العلم الذي لايصلح إلا للحالات «العياديّة»،وتضيق فروعه وقوانيه عن تفسير «الاستقامة» والاستواء في الطبيعة البشرية !!

ومن حقك هنا أن تتساءل أيضاً لماذا أُهمل المئات من شعرائنا وأدبائنا ونُحّوا عن الدراسة والتحقيق ، وعُني بأبي نؤاس وبشار وابن الرومي فقط !! ألا تعتقد أن وراء هذا خطة استشراقية خبيثة ؟

خامساً : وأخيراً يمكن القول أن الخطأ ليس في المنهج نفسه ، إذ يمكن استثماره في فهم الإبداع وتفسيره ، وتذوق النصوص الأدبية تذوقاً شفيفاً،ولكن العيب في الاعتماد على نتائج (علم) لم ترق نتائجه إلى مستوى «الحقائق» اليقينية، بل هي في موضع رد من قبل علماء نفس آخرين ، وربما تعرضت إلى نقض تام فيمايلي من الأيام . ومن المعروف أن ماقيل عنه أنه «حقائق» علمية في ميدان النفس الإنساني ، كان وراءه «هوى» الإنسان وميوله ، وإغراضه ، وهذاشأن ماسمي بالعلوم الإنسانية كلها . . وهي العلوم التي لم ترق إلى مستوى العلوم البحتة في مصداقيتها وإلزام البشر في الأخذ بها .

على ضوء هذا ألا يحق لنا أن نؤسس دراساتنا الأدبية على علم نفس ينسجم

وطبيعة النفس البشرية ؟ وهو ماينطبق عليه اسم (علم النفس الإسلامي) عند ذلك يكون المنهج سليماً لأنه سار على هدى حقائق سليمة . وهذا ماناأمل أن يتحقق لدراساتنا المستقبلية .

كلمة عن المنهج الإجتماعي في الدراسة الأدبية :

يبدو أننا أطلنا في الحديث عن المنهج النفسي وهو كذلك في حدود حجم هذه الدراسة ، وإلا فإن في النفس موضوعات وأحكاماً لم نقلها .

وربما لم يكن هناك غمط لحق المنهج الإجتماعي ، لأن كثيراً من حسنات هذا المنهج وعيوبه تتشابه تشابهاً يكاد يكون تاماً مع المنهج النفسي . لأن هذا المنهج -شأنه شأن علم النفس - اعتمد على علم من العلوم الإنسانية ، وهو (علم الإجتماع) وهو علم - في رأينا- كغيره من العلوم الإنسانية لم يكن يقينياً في قواعده ونتائجه بل إننا نكاد نجزم أن وراءه أهدافاً سياسية ، وعنصرية ، وطبقية . . والدليل على ذلك أننا مازلنا نقرأ ونتحدث عن علم اجتماع رأسمالي ، وآخر شيوعي ، وثالث إسلامي . . إذن هو «علم » قائم على اختلافات حضارية في الفهم لطبيعة الحركة الإجتماعية للإنسان .

وبالتالي فإن إخضاع الأدب وتفسيره على ضوء قواعد هذا العلم وحده فيه تضييق لدائرة الفهم الأدبي ، ومصادرة لقيمة العمل الفني نفسه ، ولكن هذا لايعني أننا نرفض بشكل قاطع الإستعانة بقوانين هذا العلم وأساليبه في الكشف عن الظواهر الإجتماعة ، والأدب نفسه ظاهرة من هذه الظواهر ، بلا ريب .

والذي نرفضه هو إخضاع الظاهرة الأدبية المعقدة ، والمتصلة بالكيان الإنساني المركب العجيب ، لعامل واحد في التفسير ، أو لنظرية واحدة ، أو علم واحد ، كعلم النفس أو علم الإجتماع .

إن وجهة النظر الإسلامية في فهم الظاهرة الإبداعية في الفن والأدب تلتمس الفهم في الإستعانة بطبيعة التصور الإسلامي لهذا الكائن الحي ، وتفيد من كثير مما حققه الإنسان نفسه من علوم كاشفة لذاته ، شريطة أن تتخذ هذه العلوم صفة المصداقية والواقعية الحقيقية ، وليست الواقعية «الحيوانية» وهي الواقعية التي انتهت

إليهـا دراسـات (دارون)في علوم الأحـيـاء ، ومـاركس في حـركـة التـاريخ ثـم الفن ، وفرويد في النفس و الفن أيضاً .

والملاحظ على الدراسات الأدبية التي خضعت لعلم الاجتماع ، وأطلق عليها بعلم الاجتماع الأدبي ، أنها تحتشد بالحديث عن الإنتاج ، والسوق والبيع والشراء ، والنشر ، والجمهور وسوسيولوجية القراء (١٣) . . وهكذا . . وقـد ضـاع العـمل الأدبي نفسـه - كـمـا ضـاع مع علم النفس - والجدير بالدارس الأدبي أن يجـعل العلم الأدبي نصب عـينيـه مـستـعـيناً بالعلوم الأخرى لفـهـمـه ، بماوسعتـه هذه الإستعانة ، ولايكون هو والعمل الذي بين يديه وسيلة لطبيق نظريات خارجة عن العمل نفسه .

هذه إضاءة يمكن أن تتبعها إضاءآت أخرى إذا استوعبنا مفهوم (نظرية الأدب الإسلامي)لنسيـر على هداها في التعـامل مع الحيـاة ، بكل مـافيـهـا من علوم ، أو صراعات ، أو رؤى ، أوأحاسيس . والنظرية بما لها من شمول تستطيع أن تعيننا على فهم ماحولنا فضلاً عن فهم ذواتنا بصورة أعمق وأشمل .

إحالات

* الحقيقة التي لامرية فيها أنه لاتوجد حقيقة علمية ثابتة واحدة تناقض أية حقيقة من الحقائق التي جاء بها القرآن الكريم .

١ - للتوسع في هذا ينظر (ثقافة الناقد الأدبي) للدكتور محمد النويهي ، ط٢ بيروت ١٩٦٩ ، الباب الأول ص ١ - ٥٩ . مع اختلافنا مع النويهي في توظيف هذه الفكرة من أجل تفريغ العقل الإسلامي من ثقافته الخاصة ، ودفعه دفعاً إلى أن يكون «انجليزياً» في ثقافته وعلمه وأدبه .

٢ - شايف عكاشة ، نظرية الأدب ، جـ١ ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، ط ١ ، ١٩٨٧ ، ص ٤٢ .

٣ - المصدر نفسه ، ص ٤٣ .

٤ - د . شكري عزيز الماضي ، نظرية الأدب ، دار البعث ، قسنطينة ، ط ١ ، ١٤٠٤ هـ ، ١٩٨٤ م ، ص ١٢٠ .

٥ - ابن الرومي ، حياته من شعره ، دار الكتاب العربي، بيروت ، ط ٧ ، ١٩٦٨ ، ص ٢٨١ .

٦ - ص ١٢٨ ومابعدها .

٧ - تنظر الدراسة التي قدمها الدكتور محمد الأول أبو بكر إلى ندوة قسم اللغة العربية بجامعة بايرو - كانوا وهي بعنوان (الإتجاه النفساني في الدراسات الأدبية الحديثة من خلال بعض كتب محمد النويهي) في ربيع الأول ١٤٠٧ هـ ، ١٩٨٧ م .

٨ - شايف عكاشة ، ص ٥٦ .

٩ - المصدر نفسه ، ص ٥٧ ، ومابعدها .

١٠ - ابن الرومي حياته من شعره ، ص ٣١٨ .

١١ - تنظر الصفحات ١١٩ - ١٣٩ من كتاب (نفسية أبي نؤاس) نقلاً عن دراسة د . محمد الأول المشار إليها .

١٢ - شايف عكاشة ، ص ٦٧ .

١٣ - ينظر . د . شكري عزيز الماضي ، ص ١٣١ ، ومابعدها .

الأدب الإسلامي ، ومعادلة الهدف والفن

حين ننظر إلى التفسيرات المختلفة لطبيعة العمل الأدبي على مر التاريخ ، نجد أنها لم تخرج عن النظريات الأربع (المحاكاة ، التعبير ، الخلق ، الإنعكاس) ، وهذه التفسيرات ، وإن ارتبطت بمصطلحات أوربية رصدت تطور الأدب الأوربي من العصر اليوناني حتى اليوم ، ولكنها تلتقي مع بعض التفسيرات للظاهرة الأدبية في أماكن أخرى من العالم ، وإن اختلفت في التعبير عن هذه الظاهرة أو صياغة المصطلح . على أنه ليس من الحتمي أن يتزامن الفهم الخاص لهذه النظريات مع الفترة التي ظهرت فيها بأوربا ، فقد تكون سابقة لها وقد تكون لاحقة .

وتتفاوت هذه النظريات من حيث المنطلق والإهتمام ، فبينما تُعنى نظرية المحاكاة بالواقع أو الموضوع ، نجد نظرية التعبير تُبرز الاهتمام بالأديب ونفسيته . أما نظرية الخلق فتلك غايتها صنعة الأدب ذاته ، على أن نظرية الإنعكاس قد ركزت عنايتها على الظروف الإقتصادية للمجتمع ، فتكون قد عُنيت بالأديب والجمهور معاً.

ولسنا هنا في موضع التفسير المعمق لهذه النظريات ، ولكننا نقول أنها ليست متدابرة تماماً ، فقد تلتقي اثنتان من النظريات أو أكثر عند فهم واحد لبعض القضايا ، ولكن التمذهب يجعل الطابع العام للنظرية يختلف عن النظرية الأخرى . فمهما قيل عن نظرية المحاكاة بأنهاتعنى بـ(المثال) الأفلاطوني أو أنها تهتم بالحقيقة الخارجية ، فإنها لاتعني الإنفصام التام عن شخصية الأديب وذاتيته . فلقد انتهى الفلاسفة والأدباء الذين يسيرون في فلكهم (إلى أنّ المحاكاة بسبب طبيعتها التخييلية ، لاتنقل العالم نقلاً حرفياً . . إنها إنتاج ذاتي ، تنتخب فيه المخيلة من المدركات مايتناسب مع الإدراك الذاتي للمبدع)(١) كما أن نظرية الإنعكاس لاتنفي عنصر الصياغة الفنية أوتلغي شخصية الأديب ، وإن أخضعت هذا كله لقاعدتها الإقتصادية المعروفة .

بعد هذا نقول : إن نظرية الأدب الإسلامي ليست مذهباً فنياً محضاً لا يلتقي البتة مع الذاهب الأخرى من حيث إطارها الفني العام . ولو أردنا ذلك ، فإنه أمر غير

متيسر ، فما من نتاج أدبي قديم أو معاصر إلا ويلتقي مع هذه الأطر الفنية العامة بشكل أو بآخر .

ومن جانب آخر ، فإن نظرية ذات بعد فني محض لايمكن أن تستقر أو تخلد لفترات طويلة من الزمن ، وهذا ماحدث للنظريات الأوربية ، فهي في تغير مستمر ، ولن تكون نظرية الانعكاس الشيوعية أو النظريات المتعددة في أوربا الغربية في ميادين الشعر والقصة والمسرح هي الإطار الفني الثابت للمجتمع الأوربي الذي لايكاد يستقر على حال ، ولعل ماتعانيه الشيوعية اليوم في عقر دارها أمارة على زوال وتغيير الأساس الفلسفي للواقعية الإشتراكية في الميدان الأدبي .

في التصور الإسلامي الخاص بأطر الحياة الإجتماعية والإقتصادية الأدبية ، هناك خطوط عامة ثابتة ، وهناك خطوط يشملها التغير بناء على الظروف التي تطرأ على الحياة في سيرها التقدمي الدائم .

والجانب الفني في نظرية الأدب الإسلامي هو الجانب المتغير ، وهو الجانب الذي قد يغتني بمايتوصل إليه الإبداع الفني في أصقاع الأرض كافة . والمجال الذي تتمذهب فيه نظرية الأدب الإسلامي هو المجال الفكري أو الخط التصوري العام من الكون والحياة والإنسان ، وهو المجال الذي تتفرد فيه ، وتختلف عن أي من النظريات القديمة أو الحديثة ، ولايمكن أن تكون فيه عالة على أي مذهب أوعقيدة أو تصور ، بل هي تعتقد أنها قيّمة على غيرها وقدوة إلى غيرها ، ووسط يهتدي به غيرها ﴿ فطرة الله التي فطر الناس عليها ، لاتبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم ﴾ ٣٠ الروم .

إن الأديب الإسلامي حين يلتزم بالخط الفكري العام والإطار التصوري الإعتقادي الثابت ، لايضيره أن يستحدث في مجال الفن ما شاء ، ويبتدع في مجال الفن مايشاء (وليس هذا من قبيل البدعة المردودة في الدين وفي التصور العقائدي أو العبادي العام) ، مع مراعاة خاصة في هذا الإستحداث والإبتداع على أن يكون في ميادين الأعراف وليس في ميادين الأصول والقوانين العامة للفنون (٢) .

هذا مع الإشارة إلى أنه ليس بمجرد الإهتمام بعنصر من العناصر التي تهتم بها

نظرية من النظريات،ليس ذلك بقادرعلى أن يجعلك تنتمي فعلاً إلى واحدة من تلك النظريات في جانبها الفني . فليس صدورك عن (العقل)في تجربة أدبية من التجارب يجعل منك «كلاسيكياً» لأن الكلاسيكية مذهب متكامل الأبعاد وله رؤيته الفنية والفكرية،فهو موقف من العقل ومن اللغة والأسلوب والتراث والإنسان كذلك .

فحين تلتقي معه نظرية الأدب الإسلامي في الصدورعن العقل - بحدود - لايعني ذلك البتة بأن أدبنا الإسلامي كلاسيكي التوجه . فالأدب الكلاسيكي التوجه هو الذي يجاري الكلاسيكية في اللغة والأسلوب والصياغة والخيال والعقل والموقف من الأعراف القديمة وتقليدها وتقديسها . . . وهلم جرا . . .

بينما الأدب الإسلامي لاينحو هذا المنحنى ، ولامقدس عنده إلا المعتقد وما ارتبط به ، وليست الأساليب القديمة أو الأطر الفنية بمقدسة ، والأديب الإسلامي حديث ومعاصر بالمعنى الذي يفهمه من الحداثة المرتبطة بالأصالة .

وليست الأصالة الإرتباط بالقديم فحسب .

كما أن صدورالأديب الإسلامي عن توقد عاطفي لايجعل منه أديباً رومانسياً ، لأن الرومانسية - شأنها شأن الكلاسيكية - فهم خاص للأدب والحياة ، فهم له ظروفه وملابساته التاريخية في المجتمع الأوربي .

لقد آن الأوان أن نزيل هذه التصورات الخاطئة والأحكام الجاهزة عن الأدب ، فإن هناك مناطق مشتركة من الإحساس والتخيل والفهم في الكيان الإنساني العام ، وصدور الأديب الإسلامي عن بعض المناطق المشتركة يجعله صادقاً مع ذاته ،وليس انعكاساً لنظرية أو تصورخاص في مجال الفن والحياة . نعم التمذهب والأخذ بنظرية الكلاسيكية أو الرومانسية أو غيرهما هو الذي يجعل منك كلاسيكياً أو رومانسياً أو واقعياً اشتراكياً .

ومن حيث الإهتمام بالجانب الفني في التجربة الأدبية ، فإنه ليس لدى الأديب المسلم (عُقدة) ، من احتمال اتهامه بالإهتمام بالجانب المضموني على حساب العنصر الفني ، خاصة وأن التوجيهات العقائدية للأديب المسلم تحل هذا الاشكال

من الأســاس . فـالرسـول الأعظم (صلى الله عليـه وآله وسلم) حين قـال (إن من الشعـر لحكمـة ، وإن من البيـان لسحـرا) قد أبعد أي إشكال في هذا المجـال . فـهناك جانبـان اثنان في أية تجربة فنية المضـمون والشكل الفني . والملفت للنظر في التعـبير النبـوي أنه وصف المضـمـون بـ(الحكمـة) وهو تعـبيـر يومئ إلى الطبـيـعـة الخـاصـة بالمضـمـون الإسـلامي الصـادر عن تجربة إنسـانيـة مـثـمـرة بانيـة للكيـان الإنسـاني والإجتمـاعي ، وليس ذلك المضمون العبثي اللاهادف . كما وصف الجانب الفني بـ (السحر)وهو وصف يحمل أكثر من دلالة على طبيعة العمل الفني فهو (السحر) بكل مالهذه الكلمة من معنى . الرهبة والإعجاب والدهشة حين تواجه هذا العمل أو تنفـعل به ، وهو قـدرة خـارقـة غـيـر عـادية ، تنتـمي إلى الأعـمـاق الخـفـيـة من الكيـان الإنساني . إن كلمة (سحر) وحدها تجعلك أمام عالم متعدد من التصورات أمام عالم السـحـر و قـصـصـه الصـادقـة في مـجـال الرسـالات النبـوية ، وأمـام أعـمـال (هاروت وماروت) وفتنتهما للبشر ، وأمام أعمال السحرة الذين يضلون الناس ويخدعونهم ويرهبـونهم . . صور شتى من الهداية والإضلال ، ولكنهـا - على أية حـال - صـور خـارقة تصدر عن عوالم خفية ليست بمتناول البشر العـاديين . ولهذا ، فـالأدب - من خلال هذا التعبير النبوي - نتاج لأناس موهوبين أفذاد ، ليس بمقدور أحد ليس من صنفهم أن يجاريهم أو أن يدخل عالمهم ، وهو عالم قائم على الخبرة والمهارة والقدرة التخييلية الخارقة ، وهذا انعكاس لطبيعة التفاوت البشري في المواهب والقدرات . وقديماً قيل :

إذا لم تستطـع شيئـاً فدعـه وجاوزه إلـى ماتستطيـعُ !!

إذن ، نحن أمام عالـم واحـد ، مادته الجلال والجمال (الحكمة والسحر) كما ورد في التعبير النبوي الشريف ، ولانجد مذهباً من المذاهب القدمية والحديثة يتجاوز هذا الإطار العـام ، على اخـتـلاف في التركـيـز على جـانب دون جـانب آخـر . ومن الملاحظ على التعـبيـر النبوي أنه عني بالجانبين معاً وفي آن واحد ، وأن كـان لتـقـديم (الحكمة) -المعنى - له دلالة خاصة واضحة في إطار التصور الإسلامي للحياة والأدب .

ونحن نجد مداليل هذا التصور المتوازن للتجربة الأدبية والفنية في التعبير القرآني الكريم الذي جاء التعبير النبوي شارحاً وموضحاً له . قال تعالى ﴿ألمْ ترَ كيف ضرب الله مثلاً ، كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء تُؤتي أكلها كل حين بإذن ربها . ويضرب الله الأمثال للناس لعلهم يتفكرون . ومثل كلمةٍ خبيثة كشجرة خبيثة آجتثت من فوق الأرض مالها من قرار﴾ ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦ سورة ابراهيم .

فحين أراد القرآن أن يعبر عن المضمون (الحكمة)،عبر عنه بالشكل (السحر) !! فكان لابد لهذه الكلمة الطيبة أن تكون لها صورة جميلة مثمرة طيبة ، وهي صورة الشجرة الثابتة في أعماق الأرض والقادرة على مواجهة التحدي والصراع ، والمتطاولة -في الوقت نفسه- إلى عنان السماء جمالاً وبهاء وخشوعاً لله ، والمثمرة في كل حين، وليس في فصل محدد واحد ، كماهو شأن الكثير من الشجر !! وقس على ذلك تلك الشجرة الخبيثة الزائلة العاجزة ، مثلاً للكلمة الكاذبة الخبيثة التي تضاد منهج السماء وتتبع غير سبيل السماء !!

أَبَعْدَ هذا يرفع مبغضٌ للخط الإسلامي للأدب ، يرفع عقيرته بالقول بأن الأدب الإسلامي أدب (ديني) وعظي ، خالٍ من الجمال أو الفن ؟!!

إن التصور الإسلامي لقدرة (الفن) على التأثير في الناس والأمم من حيث هدايتها أو إضلالها ، جعله يستحضر صورة (السامري) الفنان اليهودي الذي نحت (عجلاً)جميلاً جداً ، ومن ذهب خالص ، أرهب به بني إسرائيل جمالاً إلى الدرجة التي خيل إليهم أنه(إلٰه) !!إنها (فتنة) الفن . بما لها من قدرة على الإضلال أوالهداية (٣).

وبناء على هذا ، فإن التصور الإسلامي لأهمية العنصر الفني في العمل الأدبي بالغ العناية ، فلاأدب - على أساس هذا التصور- دون موهبة فنية بارعة ،أو دون (سحر) جليل كماورد في التعبير النبوي .

ولاعبرة بتلك المقولة التي وردت على لسان(الأصمعي) اللغوي العربي القديم بأن الشعر إذا دخله الخير لان !! (٤) ، إذ هو تعبير عن بعض ماهو كائن أو كان ، وليس تعبيراً بالضرورة عما ينبغي أن يكون . إذ التصور الإسلامي للفن (الخيّر) أو

الذي يعكس الخير، هو فن بالغ الدقة والمهارة والرقي . ومعلوم أن ناقداً كبيراً مثل عبد القاهر الجرجاني قد التفت إلى الإرتجالية وعدم العمق في مقولة الأصمعي ، فقرر أن الخير إطار للفن الساحر المبدع ، شأنه شأن الشر في قدرته على استقطاب براعة الفن وأدواته (٥) .

وإذ ماتحدثنا عن أدوات الأدب الإسلامي ، فإننا لانستطيع الحديث عنها إلاإجمالاً ، لأن كل نوع أدبي له أدواته الخاصة كالشعر والقصة والمسرح ، وإن كان هناك أدوات عامة تجتمع عندها الأنواع الأدبية عامة .

ولعل التخييل (الصورة) من أبرز العناصر التي تجتمع عندها هذه الفنون .

ونظراً إلى أن هذه الملكة صفة مشتركة بين الأدباء والفنانين ، وهي ذات ارتباط بالكيان الإنساني عامة ، فإن الإسلام يلقي بظلاله على الفهم الخاص لعمل هذا الجهاز ، بالشكل الذي يجعله منسجماً مع وظيفة الإنسان ودوره الهادف في هذه الحياة .

إن التخيل أو الوهم ذو تأثيرعلى سلوك الإنسان أو تصرفه بشكل عام ، وكثيراً مايقود هذه الوهم أوالظن أفراداً وأمماً في سبل الحياة والعقائد والسلوكات إلى الدرجة التي يبعدهم عن منهج الحق والفكر والمنطق ، وبكلمة أدق عن منهج الله القويم . ﴿إنْ يتبعون إلا الظن ،وإن هم إلا يخرصون﴾ كما قال الله سبحانه (٦٦ يونس).وربما ارتبط ذلك من جانب بعنصر الهوى والوجدانات والعواطف المنبعثة من ذلك الوهم والظن . ولقد لاحظ الفلاسفة والأدباء الذين جاروهم (أن الإنسان يتبع تخيلاته أكثر مما يتبع عقله أو علمه ، وأن سلوكه يتحدد - في الغالب - بحسب تخليه أكثر مما يتحدد بحسب ظنه أو علمه ! !)(٦).هذا مالاحظه الفارابي وحازم القرطاجني ، ويبدو أن لهذا الفهم أصول أرسطيّة قديمة .

وهذه الملاحظة الفلسفية مليئة باللفتات النفسية عن هذا الكائن الذي انطوى فيه العالم الأكبر، على أننا نؤكد هذه الحقيقة ، وهي خضوع الإنسان لأوهامه وتخيلاته وخرصه وهواه ، حين يكن فقط بعيداً عن هدى الله ، وتوجيه النبوة

والعقيدة التي تجعله يسير وفق مخطط خاص في حياته يخضع فيه لعقله أكثر مما يخضع لهواه ، ويُخضع عواطفه وتخيلاته لضوابط هذا العقل ، دون أن يلغي هذه العواطف أو التخيلات ، بل ينظمها أو يوجهها .

إن العقل والوهم كثيراً مايتنازعان الإنسان ، وإنه ليميل إلى اتباع وهمه إذا ماتعارض مع عقله ، كما أثبتنا من إشارة الفارابي وحازم ، خاصة إذا كان دون هدى ولا (كتاب منير) . ومن هنا يصبح الحديث عن جانب التخيل في العملية الإبداعية ذات أهمية خطيرة ، لأنها ذات انعكاس مباشر على السلوك الإنساني .

إن الأدب ، شعراً وقصة ومسرحاً ، إذا أُحسن فيه عنصر التصوير وأجيد ، لقادر على أن يفتن القارئ والمستمع والمشاهد عن ذات نفسه ويلهيه عما هو فيه ، ويصرفه عن إدراكه الواعي حتى أنه حين (يواجه الصورة الخيالية) فكأنما هو يواجه أمراً واقعاً ، بل هو أقوى أثراً من الأمر الواقع) كما يقرر الدكتور زكي نجيب محمود انطلاقاً من فهم الفارابي لعملية التخيل وأثرها في السلوك البشري (٧) .

ولقد لوحظ أن معظم شخصيات الأدب في القصص والمسرحيات في الأدب الحديث مدفوعة في مسالكها بقوة الحب والكراهية أو الوطنية ، أو الإنتقام ، أو الصراع الطبقي ، بمعنى أنها تسيّرها الدوافع الوجدانية أكثر مما يسيّرها هدى أو منطق أو عقل . وهذه الظاهرة تتناقض – في الظاهر – كما لاحظ الدكتور زكي نجيب محمود نفسه مع ظاهرة الإتجاه العقلي في القرن التاسع عشر والقرن العشرين ، إذ كيف نصف الإتجاهات الأدبية باللاعقل في عصر سيطر عليه العقل ؟! ولكنه يقرر أن ذلك نوع من (التوازن) وإن وجود الإتجاه العقلي لايمنع من بروز وطغيان الإتجاه اللاعقلي أو الوجداني ، ولقد كانت (الإرادة) لا العقل هي التي تطبع اتجاه بعض الفلاسفة مثل (شوبنهور) و(نيتشه) في القرن التاسع عشر (٨) .

وإذا ماأدركنا ذلك ، شعرنا بخطورة توجيه السلوك البشري من خلال الأدب والفن ، ولاعجب أن نقرر أن السلوك الأوربي في العصر الحديث قد خضع في أغلب الأحيان لتوجهات الأدب الذي كان خاضعاً – كما لوحظ – للاعقل ،

والوجـدان ، وحـتى اللاشـعـور،كـمـا وضح ذلك من خـلال نظريات (فـرويد) في السلوك الإنساني .

إن هذه الملكة الخـارقـة في الذات الإنسـانيـة لقـادرة على أن تُقَـبّح الجـمـيل ، وتجمّل القـبيح ، وتجعل البعيد قريباً ، والقريب بعيداً ، وتميل بالنفس إلى السلوك الذي تصوره إلى درجة (الإقناع) ولكن بسبل ليس سبل العقل والمحاجة والإدراك .

وإن الإنسـان ليقع تحت تأثيرها بما يشبه وقـوعه تحت السحـر ، أو تحت التنويم المغناطيسي . ولهـذا فإن وجود هذه الموهبة الخلاقة لدى نفوس بشرية خاضعة للوهم والظن والهوى ، لأمر له خطورته على توجه الإنسانية إلى سبيل غير سبيل سعادتها وعمرانها ، وبالتالي قيادتها إلى الخسران من خلال سنن الله في غضبه وتدميره لكل ماكسب الإنسان وبنى وعمر في هذه الحياة .

ومن هنايأتي التوجيه الإسلامي للإنسان الأديب في هذا المجال ليمنحه قدرة واعية على توظيف ملكته وجعلها في سياق وظيفته في الخلافة و(الإستعمار) .

فالعمل الأدبي يستـمد عناصر من الوعي والذهن وفي نفس الوقت يستـمدها من وراء الوعي والإلهام ، وإن كل ذلك له نسبة محددة من العملية الإبداعية ، وله مرحلة معينة من هذه العـملية . وذلك كله وفق صورة من التناسق والتوازن بحيث لايطغى عنصر على عنصر ، فلايكون الأديب نهباً لخيالاته وأوهامه التي لايحدها حد ولايضبطها ضـابط ، ولايكون نهـباً لعـواطفـه ووجـداناته التي لاتخضع لقـاعـدة أو أرضيـة فكرية ، وفي الحال نفسـه لايكون أسيراً لمعادلات العـقل والمنطق والفكر ، بحـيث ينتج فكراً محـضـاً خـالصـاً ليس فيـه من عـمل الملكة المخـيلة ولاتأثيـر الحس والوجدان شيء . . .

هذا هو الفهم الخاص لملكة الخيال في الأدب ، من حيث طبيعتها ومن حيث تأثيرها ،ومن حيث توظيفها . فـهي ذات وجود أصيل في الكيـان البشري ، وذات تأثير بالغ على سلوك الإنسـان نحو الإيجابية أو السلبية ،والتصور الإسلامي لايلغي عمل هذه الملكة – كما يخّيل للبعض – ولكنه يخضعـها لتصوره لوظيفة الإنسان نفسـه.

ثم إنه لايجعل لهذه الملكة حجماً أكبر من حجمها الحقيقي أو وظيفة أكبر من وظيفتها الطبيعية .

فلقد غالت (الرومانسية) في فهمه لعنصر الخيال حتى اعتبرته (المنفذ الوحيد للحقيقة) (٩) بل إنها اعتبرته وسيلة من وسائل الكشف عن الحقيقة ، إن لم يكن هو الوسيلة الأولى !!

والإسلام يرفض هذا الشطط والخيال في فهم (الخيال)،فهو ليس (المنفذ الوحيد للحقيقة) ، بل هو ملكة خالقة مجسدة ومشخصة للمعاني ، مما يستدعي صوراً أخرى من خبرة المتلقي ،وينعكس على موقفه السلوكي بعد ذلك . وهو - الخيال - مهما قيل عن مصدره غير المادي والحسي ، فإنه يقدم صوره بطريقة حسية، فالإدراك نفسه في نظرية المعرفة للحس فيه نسبة معينة . لهذا قلما توجد صورة (فنية) إلا وللإحساس فيها أثر .

ومن هنا،يبتعد الأدب الإسلامي عن الصور التجريدية التي لاتتصل بالحواس بصلة ، على أن الحواس قد تتعدد وقد تتبادل مع بعضها في أداء الوظائف من الناحية الفنية . ولهذا وجدنا أغلب الصورة القرآنية معبرة عن عمل الحواس ومؤثرة فيها .

كما أن (الصورة) في الفن والأدب الإسلامي ليست نتاجاً لأدوات التخييل المعروفة ضمن مجاز وتشبيه واستعارة ، كمات هو معلوم ، فقد يخلق الأديب الإسلامي صورة ، فنية مؤثرة،وهي لاتنتمي لهذه الوسائل بنسب يتدعها بوسائل جديدة ضمن سياق خاص . وقد مثلت لهذا بأمثلة من الصورة القرآنية ، الخالية من الأدوات المجازية في دارسة خاصة لي عن هذه الصورة (١٠) .

وربما تكون الأداة الأولى للأديب ، في نتاج عمل تصويري جديد هو اللغة ، بما أوتي من قدرة خاصة في التعامل معها . على أنه لكل نوع أدبي طريقته الخاصة في التعامل مع اللغة وتوظيفها في التصوير والتأثير ، إلا أن اللغة الشاعرة هي اللغة الغالبة في الأدب بعامة ، وليس الشعر وحده .

إن اللغة هي الميدان الأول الذي يُظهر الأديب فيه مهارته ، وهي الميدان الذي

تظهر فيه قدرته على التخييل والترميز والإيقاع الموسيقي . من خلال اللغة يستطيع أن يحدث علاقات جديدة بين الألفاظ ويولّد الصور ويحدث التأثير الموسيقي ويأتي بعوالم متعددة من الطرافة والبناء . وذلك كله يستطيعه الأديب إذا استطاع أن يستبطن عوالم اللغة وأسرارها وسيرتها وحياتها منذ عهودها الأسطورية إلى حياتها المعاصرة ، مستغلاً طاقة هذه اللغة على الإيحاء والظلال والتشخيص من خلال روح العصر وروح التراث غير المنفصل عن المعاصرة .

نثبت هذا لنقرر قدر اللغة على التواصل الإنساني وأداء الوظيفة الإجتماعية والإبداعية في أن واحد . فاللغة الإبداعية في شتى مجالات الأنواع الأدبية ، ستنتهي إلي إثارة إنسان ، وتوجيه سلوك إنسان بصورة غير مباشرة .

ومهما يكن ،فاللغة أداة رمزية بين البشر ، ولكن ليست رمزية بالصورة التي يفهما(الرمزيون) كمذهب أدبي . فهم يرون بأن اللغة الإنسانية غير قادرة على حمل المعاني التي يريدون . وأن شعرهم (الخالص) يعبر عما تعجز عنه اللغة نفسها ! (١١)

نحن لانجابه الرمزيين بالقول بأن اللغة العادية قادرة على عملية التوصيل الشعوري والتخييلي الخاص ، ولكن اللغة تبقى هي اللغة الإنسانية ، والمسألة تكمن في قدرة الأديب على استخدام ظلالها وإيحاءاتها وجرسها ورائحتها وعلاقاتها الجديدة في إجادة عملية التوصيل والتأثير . على أن تبقى لهذه اللغة دلالتها وأعرافها باعتبارها معبرة عن عناصر الفكر والوجدان من خلال قدرتها التصويرية والإيحائية.وليست ضرباً من الوهم والخبط واللاعلاقات سواءً بين أجزاء اللغة نفسها ، أو بين الأديب والمتلقي ، وهو الأمر الهام الذي لاينبغي أن ينعدم تواصله في كل عملية انتاج أدبي أو فني.

ومن نافلة القول الإشارة إلى أن لكل لغة تاريخها وعالمها وأسرارها التي يفقهها الناطق بها ، وليس للأدب الإسلامي لغة محددة ، فلغاته بعدد لغات الشعوب التي تدين بالإسلام ، وإن كانت لغة (التنزيل) هي اللغة (الوسط)بين هذه اللغات ، وهي وشيجة القربى والتفاهم بين هذه الشعوب .

إن الحديث عن أدوات الأدب كلاً على حدة (صورة ، لغة ، رمز ، موسيقى ،

أسطورة) أمر غير واقعي وغير عملي ، فكثيراً مايكون التركيب اللغوي أو العلاقات اللغوية التي يستحدثها الأديب ، صورة رامزة لدلالات عدة ، وموحية بمعان ثرية من خلال الوقع الموسيقي في حروفها أو التجانس الإيقاعي بين ألفاظها . وقد قال بعض منظري الأدب : (إن الوزن والمجاز متلاحمان ، يتبع أحدهما الآخر) (١٢) . كما أن أسلوباً معيناً ، أو لغة بعلاقات خاصة يمتاز بها أديب من الأدباء سوف تنقلب إلى رموز ودلالات خاصة إذا ما تكررت في أدبه (١٣) .

ربما يكون الحديث عن هذه الأدوات أقرب إلى عالم القصة والمسرح ، لأن أدواتهما تتعدد ، وتقنياتهما تتعدد وتتطور باستمرار ، والأدب المسلم معني بتطوير أدواته ، كما هو معني بإخضاع هذه الأدوات للتصور الإسلامي والوظيفة المنوطة بالإنسان في حياته .

هذا حديث مجمل عن أدوات الأدب الإسلامي ، ومهمايكن من أمر سياقها الموجز ، فهي تؤكد على حقيقة بارزة بأن معادلة الأدب الإسلامي متوازنة في طرفيها:

الهدف والفن . وإن العنصر الثاني منها ، الفن – وهو العنصر الذي يغمزنا به أعداء الأدب الإسلامي – عنصر هام ، وإنه ليس هناك أدب إسلامي ، بطرف واحد من المعادلة بل لابد من تكامل طرفيها ، على أن هناك لوناً خاصاً وطعماً خاصاً لهذا الفن من وجهة التصور الإسلامية ، كما أن هناك خصوصية معينة في طبيعة الأدوات الفنية للأدب الإسلامي وإن كان هناك قدر مشترك بينها وبين أدوات الفن والأدب الأرضي .

والأديب الإسلامي مدعو إلى تمكين نفسه من هذه الأدوات الخاصة ، فإن طريق العلاقات بين الحضارات العالمية منذ العصور السحيقة في التاريخ ، هو طريق التمايز والتدافع والشخصانية الذاتية ، وليس طريق (التفاعل والتمازج والذوبان والتلاقح) كما يوحى إلينا اليوم أن نفعله لكي نكون – بالتالي – ذيلاً وظلالاً باهتة ممسوخة من حضارات الرجال الشقر ، أو الرجال (الجوف) و(الأرض اليباب) كما وصفوا أنفسهم هم بأنفسهم !!

إحالات

١ - د . جابر عصفور ، مفهوم الشعر ، دار التنوير ، بيروت ، ط٢ ، ١٩٨٢ ص ١٦١ .

٢ - د . بسام ساعي ، الواقعية الإسلامية في الأدب والنقد ، ص ٦٥ ، ١٦٧

٣ - المصدر السابق ، ص ١٠٩

٤ - د . محمد غنيمي هلال ، النقد الأدبي الحديث ، ص ٢٢٦ .

٥ - المصدر السابق ، ص ٢٣١ وإذا فرضنا أن الشعر نكد بابه الشر ، كما يقول الأصمعي ، وأنه لابد أن يبعد عن أي التزام ، كما يرى الوجوديون ، فهل تصدق مقولة الأصمعي مع القصة والمسرح بحيث نفرغهما من أية قدرة على استيعاب عنصر الخير والبناء والصلاح ؟!

٦ - د . جابر عصفور ، ص ١٦١ .

٧ - فلسفة وفن ، مكتبة الإنجلومصرية ، القاهرة ، ط ؟ ، ١٩٦٣ ، ص ١٨ .

٨ - المصدر السابق ص ٢٤٤ .

٩ - د . إحسان عباس ، فن الشعر ، ص ٤٧ .

١٠ - د . شلتاغ عبود شراد ، أثر القرآن في الشعر العربي الحديث ، ص ١١٠

١١ - د . محمد غنيمي هلال ، ص ٤٧٧ .

١٢ - أوستن وارين و رينيه ويليك ، نظرية الأدب ، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب ، دمشق ط ؟ ، ١٩٧٢ ، (ترجمة محيي الدين صبحي) . ص ٢٣٩ .

١٣ - المصدر السابق ، ص ٢٤٤ .

ثبت المصادر والمراجع

- د . إحسان عباس ، فن الشعر ، دار الثقافة ، بيروت ، ط ٢ ،١٩٥٩

- د . أحمد بسام ساعي ، الواقعية الإسلامية في الأدب والنقد ، دار المنارة ، جدة ، ط ١ ، ١٤٠٥هـ ، ١٩٨٥ م

- إرنست فيشر ،ضرورة الفن ، دار الحقيقة ، بيروت ، ط ؟ ، س ؟ ، ترجمة ميشال سليمان .

- أوستن وارين ورينيــه وليليك ، نظرية الأدب ، المجلس الأعلى للأداب والفنون دمشق ، ط ؟ ١٩٧٢ ، ترجمة محيي الدين صبحي .

- ت -

- توفيق الحكيم ، فن الأدب ، مكتبة القاهرة ، ط ؟ ، س ؟

- توفيق الحكيم ، فن التعادلية ، مكتبة القاهرة ، ط ؟ ، س ؟

- ج -

- د . جابر عصفور ، مفهوم الشعر ،دار التنوير ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٨٢ .

- ح -

- د . حلمي مرزوق ، تطور النقد والتفكير الأدبي الحديث ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ط ؟ ، ١٩٨٣ .

- بيروت ، ط ؟ الرومانتيكية والواقعية في الأدب ، دار النهضة العربي ، بيروت ،ط ١ ، ١٩٨٣ .

- ز -

د . زكريا ابراهيم ، مشكلة الفن ،مكتبة مصر ، ط ؟ ،١٩٧٦ .

- د . زكي نجيب محمود ، فلسفة وفن ، مكتبة الإنجلو مصرية ، القاهرة ، ط؟ ١٩٦٣ م .

- س -

- د . سعد أبو الرضا الأدب الإسلامي قضية وبناء ، عالم المعرفة ، جدة ط ١ ١٤٠٣ هـ ، ١٩٨٣ .

- سيد قطب ، النقد الأدبي أصوله ومناهجه ، بيروت ، ط ؟ ، س ؟

- سيد قطب ، خصائص التصور الإسلامي ، بيروت ، ط٣ ، ١٩٦٨ .

- سيد قطب في التاريخ فكرة ومنهاج ، دار الشروق ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٧٤

- ش -

- شايف عكاشة ، نظرية الأدب ، جـ ١ ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، ط ١ ، ١٩٨٧ .

- د . شكري عزيز الماضي ، محاضرات في نظرية الأدب ، دار البعث ، قسنطينة ، الجزائر ، ط ١ ، ١٤٠٤ هـ ، ١٩٨٤ م .

- د . شلتاغ عبود شراد ، أثر القرآن في الشعر العربي الحديث ، دار المعرفة ، دمشق ط ١ ، ١٤٠٨ هـ ، ١٩٨٧ م .

- د . شلتاغ عبود شراد ، حركة الشعر الحر بالجزائر ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، ط ١ ، ١٤٠٥ هـ ، ١٩٨٥ .

- ص -

د . صالح آدم بلو ، من قضايا الأدب الإسلامي ، دار المنارة ، جدة ، ط١ ، ١٤٠٥ هـ ، ١٩٨٥ .

- ع -

- عباس محمود العقاد ، ابن الرومي ، حياته من شعره ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط ٧ ، ١٩٦٨ .

- د . عبد الباسط بدر ، مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي ، دار المنارة ، جدة ، ط١ . ١٤٠٥ هـ ، ١٩٨٥ م

- د . عز الدين اسماعيل ، الشعر العربي المعاصر ، دار العودة ، بيروت ط٣ ١٩٨١

- د . عزيزة مريدن ، القصة والرواية ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ط ؟ ، س ؟ .

- د . عماد الدين خليل ، في النقد الإسلامي المعاصر ، مؤسسة الرسالة بيروت ط ٢ ، ١٤٠١ هـ ، ١٩٨١ م .

- م -

- مالك بن نبي شروط النهضة ، دار الفكر ، بيروت ، ط٣ ، ١٩٦٩ م .

- د . محمد أحمد حمدون ، نحو نظرية للأدب الإسلامي ، دار المنهل ، جدة ط١ ، ١٤٠٧ هـ ، ١٩٨٦ م .

- د . محمد غنيمي هلال ، النقد الأدبي الحديث ، دار نهضة مصر ، القاهرة ط؟ ١٩٧٣ م .

- محمد قطب .منهج الفن الإسلامي ، دار الشروق ، بيروت ، ط٦ ، ١٤٠٣ هـ ١٩٨٣ م .

- محمد قطب .التطور والثبات في حياة البشر دار الشروق ، بيروت ، ط١ ، ١٩٧٤ م .

- د . محمد مندور ، الأدب وفنونه ، دار نهضة مصر ، القاهرة ، ط ؟ ، س ؟

- د . محد النويهي ، ثقافة الناقد الأدبي ، بيروت ، ط٢ ، ١٩٦٩ .

- ن -

- د . نجيب الكيلاني ، الإسلامية والمذاهب الأدبية ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط ٢ ، ١٤٠١ هـ ، ١٩٨١ م .

- د . نجيب الكيلاني ، حول الدين والدولة ، دار النفائس ، بيروت ، ط٣ ، ١٤٠٣ هـ ، ١٩٨٢ م .

الفهرس


دار المعرفة
نشر توزيع طباعة ترجمة